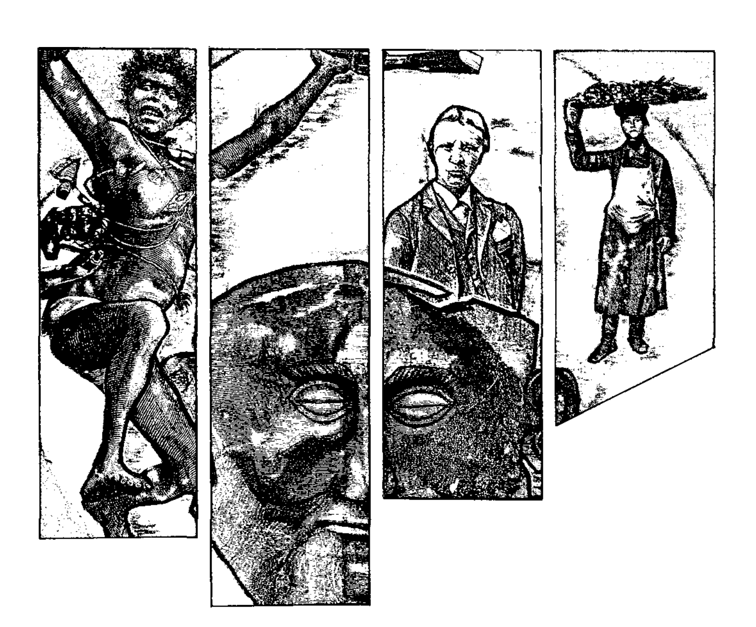
RAZA, NACIÓN Y CLASE.





Raza, Nación y Clase

Immanuel Wallerstein,
Etienne Balibar



ganz1912

Título original: Race Nation Classe. Les Identités Ambigües
©Editions La Découverte, París, 1988.
©IEPALA
Hermanos García Noblejas, 41-8º, 28037 Madrid
☎ 408 41 12, 408 42 12 y 408 45 61

ISBN: 84-85436-83-0
Depósito Legal: SA-16-1991
Gestión Editorial: Indra Comunicación
Casimiro Sainz, 17-2º - 39003 Santander
Diseño Portada: Amparo Coterillo
Fotocomposición: Estudio 33, Santander
Imprime: Demetrio del Campo

INTRODUCCION

De una manera decidida, y no sin cierta osadía, nos hemos atrevido a poner en órbita, en la Europa –desde su España– de 1991, abriendo década y casi siglo de nuevas luces, este libro que vuelve a plantear, de nuevo y de viejo, raíces de problemas –todos sin resolver– sobre temas que vienen siendo casi eternos y que, sin embargo, para algunos 'políticos' (es un decir) y sus masas parecerían estar muy claros, mientras que para la mayoría de los hombres y mujeres preocupadas ética, intelectual y prácticamente por la dinámica social e histórica, reproducen todos los interrogantes, dudas y sospechas que caben en la mente y el corazón..., hasta el hastío.

Raza, nación, clase, y por detrás, por debajo o por arriba, **tribus, etnias, pueblos, estados...** grupos, comunidades, clanes, castas, capas, segmentos... y las gentes a millones buscando:

*dónde, cómo y con qué identificar su destino más allá de consigo mismos;

*desde dónde comprenderse;

*cuáles sean los instrumentos conceptuales, las categorías que puedan utilizarse para saberse y en cuanto son o crean ser, sabiéndose y sintiéndose juntos y en común, afirmarse al lado, enfrente, de espaldas o en contra –sobre todo en contra, porque el ajeno exterior, si juega el papel de enemigo, aglutina y activa la unión interna– de "los otros".

Pero la cuestión es aún mucho más compleja, porque los grandes universos o "sistemas" de pensamien-

to, símbolos y representación que en el mundo han tenido y tienen influencia, a través de sus estructuras de poder compactamente institucionalizadas y "legitimadas", de sus discursos y de sus lenguajes, han llenado de referencias abstractas –imposibles de ser captadas por las mayorías humanas (quizá de eso se tratase...) y de vivir incluso para los mismos que son minoría–, las conciencias y los mecanismos de comunicación y expresión, de forma que han hecho de ellas tablas absolutas de la ley ajustadas a medir y pesar la vida y muerte de los pobres hombres –colectivos o individuos–.

Todo ello ha servido para que en la historia moderna de nuestro Grupo Zoológico nos hayamos matado millones de veces por los motivos más absurdos y las irracionalidades más injustificables..., y aún sigamos planteando los grandes conflictos por "razones" vacías de realidad, aparte las inmensas –por abstractas y absolutas– estupideces colectivas arropadas en religiones, filosofías, ideologías, seudopolíticas..., que sirven bobamente a, o son utilizadas facilmente por, los intereses de los centros de poder económico o político, cada día más concentrado, centralizado y hegemonizado por los pocos.

En la "aldea–mundo" que nos dicen somos en la que la única ley real es la impuesta por la "economía–mundo" de signo capitalista que nos domina, siguen dándose virulentamente fenómenos y procesos, "cosas" tan comunes y extrañas.

*como ETA, Sendero Luminoso, Kjmeres, Unita, Renamo..., por poner ejemplos, iguales y distintos, que marcan una de las líneas de muerte por causas que se cuestionan en este libro...;

*como El ANC de Sudáfrica, el Polisario saharaui, el Frente Popular de Liberación de Eritrea, El Tamil de Sri Lanka, el NDF filipino, el Frente Farabundo de El Salvador o la URNG de Guatemala como el FSLN de Nicaragua... y las "justas

causas", que también adquieren luz en las discusiones del libro;
*como las Repúblicas bálticas o las balcánicas o las asiáticas o las "islámicas" o las otras, que opacan... la luz y transpariencia del liderazgo político que mayores aceptaciones concitó nunca entre los hombres (lo cual, por otra parte, no significa mucho...) en la "formación social históricamente determinada' o país en el que más se dogmatizó y "teorizó" sobre la Cuestión Nacional –tema central de las discusiones del libro–;
*como las Coreas, los Vietnams, las Alemanias, las Irlandas..., o los Timor, los Kuwaits, Sáharas Occidentales, Gazas, Cisjordanias, y territorios ocupados en nombre de..., como Granada, Afganistán, Panamá, que sin duda necesitan futuro;
*Pero este libro también enfrenta las pendientes que tiene el mundo como macrotejido de Estados y naciones, reconocidos como tales sin que se hayan aclarado (aunque en la mayoría de los casos existiesen "acuerdos" y pactos inter–nacionales) sus procedencias, constitución y composición; es decir: que las viejas nacionestado, sus tierras, pueblos, historias, culturas, instituciones y formas organizativas, con sus fronteras –físicas, culturales, sociales o políticas–, muros, fosos y baluartes se fijaron antes de que se reconociese la voluntad popular soberana como fuente de todo tipo de derecho, autoridad y legitimidad; y, después de formados –aunque también antes–, se instigaron los más exacerbados nacionalismos, sus dogmas, mentiras y fanatismos frente/contra "lo vecino otro", que a la contra y por lo mismo, respondía con "personalidad" propia...: ¡Historia moderna y contemporánea de la Humanidad!
*También está el mundo del derecho, constitucional e internacional, con sus "sujetos" propios, otra vez los estados y otros abstractos, que, a su

vez, conforman unidades mayores de ámbito regional, continental, internacional, mundial y sus organismos.

IEPALA cree que el tema que ocupó el debate de estos dos heterodoxos de las doctrinas y 'doctrinarios' de la crítica, viene bien para cuantos aún están dispuestos a pensar antes de hablar y a discutir previamente a imponer "verdades" o prácticas a los demás. El potente instrumental intelectual con el que se acercan a la realidad, sus análisis y teorías explicativas viene bien, también –aunque lo hagan en un lenguaje que, según algunos y la nueva moda, ya pasó (hasta que retorne sin el rigorismo que lo "fijó" como fórmula "científica")– para cuantos tienden a reducir los temas a noticias de periódico y/o a dar la razón –a veces la razón que ni tienen ni pueden tener– a cuantos reivindican, eso sí con mucha pasión (corrientemente acompañada de dosis mayores de irresponsabilidad), cualquier espacio, tiempo o bandera nacional.

Incluso es frecuente observar que una demanda nacionalista, por el mero hecho de serlo, proceda de la clase e intereses que sea –en su mayoría vinculados con posiciones conservadoras y reaccionarias, coincidentes con los intereses del capital como polo dominante en la relación social– es contemplada con simpatía e incluso adhesión, atribuyéndosele de entrada una cuota de racionalidad política que nunca tienen –sin con ello decir que los macronacionalismo de los Estados tengan esa u otra racionalidad; pues pocas razones más buenas y sin sentido como la razón de Estado–.

Por todo ello nos hemos decidido, muy gustosamente, a sembrar con este libro –que sin ser absolutamente reciente pone en cuestión incluso las futuras firmezas defendidas con fiereza– el ancho terruño de la inteligencia teórica y política de esta década mítica de los noventa.

Nuestro objetivo, pues: abrir las mil preguntas que sobre esas realidades, movimientos, aspiraciones,

categorías, abstracciones..., que se llaman raza, nación, clase, pueblo, estado, tribu, étnia, incluso sociedad..., existen o deben existir; Y contribuír a que los afectados –¡todos!– nos atrevamos a repensar sin metafísicas especiales qué somos, por qué y cómo nos organizamos; hacia donde vamos y qué queremos construír que sea visible y humano.

No queremos abrir este espacio para que crezcan los nominalismos sino para que la razón (la pura, la práctica, la instrumental..., pero también la razón ética frente a la "razón" de Estado y la "razón" nacional –valga la contradicción–) se abra camino y adelantemos el momento interno constituyente de esto que consiste en ser humanos, en que nadie tenga razón suficiente para matar o herir a otro, ni construír absurdos.

Prefacio

Etienne Balibar

Los ensayos que reunimos en este volumen y que presentamos conjuntamente al lector son fases de nuestro trabajo personal, cuya responsabilidad asume cada uno de nosotros. Sin embargo, las circunstancias los han convertido en elementos de un diálogo que se ha estrechado en estos últimos años y del que quisieramos ofrecer un reflejo. Es nuestra contribución a la elucidación de un tema candente:*¿cual es la especificidad del racismo contemporáneo?*¿cómo puede relacionarse con la división de clases en el capitalismo y con las contradicciones del Estado—nación? A la inversa, ¿en qué nos conduce el fenómeno del racismo a reconsiderar la articulación del nacionalismo y de la lucha de clases? A través de esta cuestión, aportamos también nuestra contribución a una discusión más amplia, que ocupa al "marxismo occidental" desde hace más de una década y de la que podemos esperar que salga lo suficientemente renovado como para situarse en consonancia con su tiempo. Por supuesto, no es ninguna casualidad que esta discusión tenga un planteamiento internacional, que combine la reflexión filosófica y la síntesis histórica, y la tentativa de reestructuración conceptual con el análisis de problemas políticos muy urgentes en nuestros días (especialmente en Francia). Al menos, esa es la convicción que quisiéramos compartir.

Permítanme hacer algunas indicaciones personales. Cuando conocí a Immanuel Wallerstein en 1981, ya había leído el primer tomo (publicado en 1974) de su obra *El moderno sistema mundial*, aunque no el segundo. Ignoraba por lo tanto que en él me adjudicaba una presentación "teóricamente consciente" de la tesis marxista "tradicional" relativa a la periodización de los modos de producción, la que identifica la época de la manufactura con la revolución industrial, frente a aquéllos que, para marcar los comienzos de la modernidad. proponen "cortar" el proceso histórico alrededor de 1500 (con la expansión europea, la creación del mercado mundial) o bien alrededor de 1650 (con las primeras revoluciones "burguesas" y la revolución científica). Ignoraba incluso que yo mismo encontraría en su análisis de la hegmonía holandesa en el siglo XVII un punto de apoyo para situar la intervención de Spinoza (con sus rasgos revolucionarios, no sólo ante el pasado "medieval", sino también ante las tendencias contemporáneas) dentro del juego extrañamente atípico de las luchas de partidos políticos y religiosos de la época (con su mezcla de nacionalismo y cosmopolitismo, de democratismo y de "miedo a las masas").

A la inversa, lo que ignoraba Wallerstein es que desde principios de los años setenta, a raíz de las discusiones que provocó nuestra lectura "estructuralista" de *El Capital*, y precisamente para escapar de las aporías clásicas de la "periodización", reconocí la necesidad de situar el análisis de las luchas de clases y de sus efectos basándome en el desarrollo del capitalismo en el marco de las *formaciones sociales*, no simplemente en el modo de producción considerado como una media ideal o como un sistema invariable (concepción completamente mecanicista de la estructura). Se deducía, por una parte, que había que asignar un papel predominante en la configuración de las relaciones de producción al *conjunto* de los aspectos históricos de la lucha de clases (incluidos aquellos que Marx había bautizado con el con-

cepto equívoco de superestructura). Por otra parte, esto implicaba plantear en el seno mismo de la teoría la cuestión del *espacio* de reproducción de la relación capital—trabajo (o del salario), dando todo su sentido a la afirmación constante de Marx según la cual el capitalismo implica la mundialización de la acumulación y de la proletarización de la fuerza de trabajo, pero superando la abstracción del "mercado mundial" no diferenciado.

Asímismo, la emergencia de las luchas específicas de los trabajadores inmigrados en Francia en los años setenta y la dificultad de traducirlas polìticamente, unidas a la tesis de Althusser según la cual toda formación social se basa en la combinación de varias formas de producción, me habían convencido de que la *división de la clase obrera* no es un fenómeno secundario o residual, sino una característica estructural (lo que no quiere decir invariable) de las sociedades capitalistas actuales, que determina todas las perspectivas de transformación revolucionaria e incluso de organización cotidiana del movimiento social (1).

Finalmente, de la crítica maoista del "socialismo real" y de la historia de la "revolución cultural" (tal como yo la percibía), me había quedado, no con la demonización del revisionismo y la nostalgia del estalinismo,sino con la indicación de que el "modo de producción socialista" constituye en realidad una combinación inestable de capitalismo de Estado y de tendencias proletarias dentro del comunismo. Estas distintas rectificaciones tendian todas ellas, en su propia dispersión, a reemplazar la antítesis formal de la estructura y de la historia por una problemática del "capitalismo histórico" y a identificar como una cuestión central de esta problemática la variación de las relaciones de producción articuladas entre sí en la larga transición de las sociedades no mercantiles a las sociedades de "economía generalizada".

A diferencia de otras personas, no era exagerada-

mente sensible al *economicismo* que se suele relacionar con los análisis de Wallerstein. Hay que ponerse de acuerdo sobre el significado de este término. En la tradición marxista ortodoxa, el economicismo se presenta como un determinismo del "desarrollo de las fuerzas productivas": a su manera, el modelo de la economía—mundo de Wallerstein lo reemplazaba por una dialéctica de la acumulación capitalista y de sus contradicciones. Al plantearse la cuestión de las condiciones históricas en las que puede ponerse en funcionamiento el ciclo de las fases de expansión y de recesión, Wallerstein no se alejaba de lo que me parecía la tesis auténtica de Marx, la expresión de su *crítica* del economicismo: la primacía de las relaciones sociales de producción sobre las fuerzas productivas, de donde se deduce que las "contradicciones" del capitalismo no son contradicciones *entre* relaciones de producción y fuerzas productivas (por ejemplo, contradicciones entre el carácter "privado" de unas y el carácter "social" de otras, según la formulación acreditada por Engels) sino —entre otras— contradicciones *dentro* del desarrollo de las propias fuerzas productivas, "contradicciones del progreso". Por otra parte, lo que se llama crítica del economicismo, se suele realizar en nombre de una reivindicación de autonomía de lo político y del Estado, ya sea en relación con la esfera de la economía de mercado, o en relación con la propia lucha de clases, lo que viene a ser prácticamente volver a introducir el *dualismo* liberal (sociedad civil/Estado, economía/política) contra el que Marx había argumentado en forma decisiva. Ahora bien, el modelo explicativo de Wallerstein, tal como yo lo entendía, permitía pensar a un tiempo que la estructura de conjunto del sistema es la de una economía generalizada y que los procesos de formación de Estados, las políticas de hegemonía y de alianzas de clases, forman el entramado de esta economía. Desde ese momento, la cuestión de por qué las formaciones sociales capitalistas adoptan la forma de naciones o, mejor aún,

el saber qué diferencia a las naciones individualizadas alrededor de un aparato de Estado "fuerte" de las naciones dependientes, cuya unidad está contrarrestada desde el interior y el exterior, y de qué forma esta diferencia se transforma con la historia del capitalismo, dejaba de ser un punto ciego para convertirse en una apuesta decisiva.

A decir verdad, es aquí donde se insertaban mis preguntas y mis objeciones. Voy a mencionar brevemente tres, dejando al lector el trabajo de decidir si proceden o no de una concepción "tradicional" del materialismo histórico.

En primer lugar, estaba persuadido de que la hegemonía de las clases dominantes se basa en el fondo en su capacidad de organizar el proceso de trabajo y,después, la reproducción de la propia fuerza de trabajo, en un sentido amplio que engloba la subsistencia de los trabajadores y su formación "cultural". En otras palabras: lo que se cuestiona aquí es la *subsunción real* que Marx convirtió, en *El Capital*,en el índice de la puesta en marcha del modo de producción capitalista propiamente dicho, es decir, el punto de no retorno del proceso de acumulación ilimitado y de "valorización del valor". Si se piensa bien, la idea de esta *subsunción* "real" (que Marx opone a la *subsunción* meramente "formal") va mucho más lejos de la idea de una integración de los trabajadores en el mundo del contrato de las rentas monetarias, del derecho y de la política oficial: implica una transformación de la individualidad humana que se extiende desde la educación de la fuerza de trabajo hasta la formación de una "ideología dominante" susceptible de ser adoptada *por los propios dominados.*Sin duda, Wallerstein no estaría en desacuerdo con una idea como èsta, ya que insiste sobre el modo en que *todas* las clases sociales, todos los grupos sociales que se forman dentro del marco de la economía—mundo capitalista están sometidos a los efectos de la "mercantilización" y del "sistema de Estados".

Sin embargo, nos podemos preguntar si, para describir los conflictos y las evoluciones que se derivan, es suficiente trazar un boceto correcto de los actores históricos, de sus intereses y de sus estrategias de alianzas o de confrontación. *La propia identidad de los actores depende del proceso de formación y de mantenimento de la hegemonía.* De este modo, la burguesía moderna se formó para poder convertirse en una clase que capitaneara al proletariado después de haber sido una clase que capitaneaba al campesinado: tuvo que adquirir una capacidad política y una "conciencia de sí" que se adelantaban a la expresión de las propias resistencias y que se transforman con la naturaleza de estas resistencias.

El *universalismo* de la ideología dominante está arraigado a un nivel mucho más profundo que la expansión mundial del capital e, incluso, que la necesidad de procurar a todos los "marcos" de esta expansión normas de acción comunes (2): se arraiga en la necesidad de construir, a pesar de su antagonismo, un "mundo" ideológico común a los explotadores y a los explotados. El igualitarismo (democrático o no) de la política moderna ilustra perfectamente este proceso. Esto quiere decir que cualquier dominio de clase tiene que formularse en el lenguaje universal y , al mismo tiempo, que en la historia hay universalidades múltiples que son incompatibles entre sí. Cada una de ellas (y es también el caso de las ideologías dominantes de la época actual) está agitada por las tensiones específicas de una determinada forma de explotación y no está nada claro que una misma hegemonía pueda englobar al mismo tiempo todas las relaciones de dominación que aparecen en el marco de la economía—mundo capitalista. Hablando claro: dudo de la existencia de una "burguesía mundial". O para decirlo con más precisión, reconozco que la extensión del proceso de acumulación a escala mundial implica la formación de una "clase mundial de capitalistas", cuya competencia incesante es la ley (y, paradoja por paradoja, veo la necsidad de incluir dentro de

esta clase capitalista tanto a los dirigentes de la "libre empresa" como a los gestores del proteccionismo "socialista" de Estado), pero no creo que esta clase capitalista sea al mismo tiempo una *burguesía mundial*, en el sentido de clase organizada en instituciones, la única que es históricamente concreta.

Imagino que, a esta pregunta, Wallerstein contestaría enseguida: ¡Hay una institución común a la burguesía mundial, que tiende a conferirle una existencia concreta, más allá de sus conflictos internos (incluso cuando adoptan la forma violenta de conflictos militares) y sobre todo, más allá de las condiciones completamente distintas de su hegemonía sobre las poblaciones dominadas!. Esta institución es el *sistema de Estados*, cuyo dominio se hizo especialmente evidente desde que, tras las revoluciones y contrarravoluciones, colonizaciones y descolonizaciones, la forma del Estado nacional se extendió formalmente a toda la humanidad. Yo mismo sostengo desde hace tiempo que cualquier burguesía es una "burguesía de Estado", incluso en los lugares en los que el capitalismo no está organizado como un capitalismo de Estado planificado, y pienso que en este punto estaremos de acuerdo. En mi opinión, una de las cuestiones más pertinentes que ha planteado Wallerstein consiste en preguntarse por qué la economía—mundo no pudo transformarse (a pesar de las diferentes tentativas, desde el siglo XVI hasta el XX en un *imperio—mundo*, políticamente unificado; por qué la institución política adoptó la forma de un "sistema interestatal". Esta pregunta no se puede contestar *a priori*: precisamente hay que rehacer la historia de la economía—mundo y, especialmente, la de los conflictos de intereses, los fenómenos de "monopolio" y los desarrollos desiguales del poder que no han cesado de manifestarse en su "centro" (que hoy está cada vez menos localizado en un área geográfica única),y también la de las *resistencias desiguales* de su "periferia".

Precisamente esta respuesta (si es la válida) me

conduce a formular de nuevo mi objeción. Al final de *El moderno sistema mundial* (vol. I). Wallerstein proponía un criterio para identificar los "sistemas sociales" relativamente autónomos: la *autonomía interna* de su evolución (o de su dinámica). Extraía una conclusión radical: la mayor parte de las unidades históricas a las que se suele aplicar la etiqueta de sistemas sociales (desde las "tribus" hasta\ los Estados—nación) en realidad no lo son; sólo son unidades dependientes; los únicos sistemas propiamente dichos que ha concido la historia son, por una parte, las comunidades de autosubsistencia y, por otra, los "mundos" (los imperios—mundo y las economías—mundo). Esta tesis, reformulada con la terminología marxista, nos llevaría a pensar que la única *formación social* propiamente dicha en el mundo actual es la economía—mundo, porque es la unidad más amplia en el seno de la cual los procesos históricos se convierten en interdependientes. En otras palabras, la economía—mundo no sólo sería una unidad económica y un sistema de Estados, sino también una unidad social. En consecuencia, la dialéctica de su evolución sería una dialéctica *global* o, al menos, caracterizada por la primacía de los condicionamientos globales sobre las relaciones de fuerza *locales*.

Está fuera de duda que esta representación tiene el mérito de evidenciar sintéticamente fenómenos de mundialización de la política y de la idelolgía a los que asistimos desde hace varias décadas, que se nos presentan como la culminación de un proceso acumulativo plurisecular. Los periodos de crisis son una ilustración notable de ello; nos suministran, como podremos ver más adelante en capítulos posteriores de este volumen, un poderoso instrumento para interpretar el *nacionalismo* y el *racismo* omnipresentes en el mundo moderno, evitando confundirlos con otros femómenos de "xenofobia" o de "intolerancia" del pasado: uno (el nacionalismo) como reacción al dominio de los Estados del centro; el otro (el racismo) como institucionalización

de las jerarquías implicadas en la división mundial del trabajo. Me pregunto si, bajo esta forma, la tesis de Wallerstein no proyecta sobre la multiplicidad de los conflictos sociales (y especialmente sobre la lucha de clases) una uniformidad y una globalidad formales o, al menos, unilaterales. Me parece que lo que caracteriza a estos conflictos no es solamente la transnacionalización, sino el papel decisivo que desempeñan en ellos, más que nunca, relaciones sociales localizadas o formas locales del conflicto social (económicas, religiosas, político—culturales), cuya "suma" no es inmediatamente totalizable. En otras palabras, asumiendo a mi vez como criterio, no el límite exterior extremo, dentro del cual se ubica la regulación de un sistema, sino la especificidad de los movimientos sociales y los conflictos asociados (o, si se prefiere, la forma específica bajo la cual se reflejan en él las contradicciones globales), me pregunto si no hay que diferenciar las *unidades sociales* del mundo contemporáneo de su *unidad económica*. ¿Por qué tendrían que coincidir? Al mismo tiempo, sugiero que el movimiento de conjunto de la economía—mundo sea más el *resultado* aleatorio del movimiento de sus unidades sociales que su causa. Pero reconozco que es dificil identificar de una forma sencilla las unidades sociales en cuestión, porque no coinciden pura y simplemente con unidades nacionales y pueden solaparse parcialmente entre sí (¿Por qué una unidad social tendría que ser cerrada y, más aún, " autárquica"?) (3)

Esto me lleva a una tercera cuestión. La fuerza del modelo de Wallerstein, generalizando y concretando al mismo tiempo las indicaciones de Marx a propósito de la "ley de población" implícita en la acumulación indefinida del capital, es mostrar que ésta no ha dejado de imponer (por la fuerza y por derecho) una redistribución de las poblaciones dentro de las categorías socioprofesionales de su "división del trabajo", maniobrando con su resistencia o quebrándola, incluso utilizando

sus estrategias de subsistencia y utilizando sus intereses para enfrentar a unas contra otras. La base de las formaciones sociales capitalistas es la división del trabajo (en sentido amplio, incluyendo sus diferentes "funciones" necesarias para la producción del capital) o, mejor aún, la base de las transformaciones sociales es la transformación de la división del trabajo. ¿No será ir demasiado deprisa basar en la división del trabajo el conjunto de lo que Althusser llamaba hace poco el *efecto de sociedad*?. En otras palabras, ¿podemos considerar (como hace Marx en algunos textos "filosóficos") que las sociedades o formaciones sociales se mantienen "con vida" y constituyen unidades relativamente duraderas por la única razón de que organizan la producción y los intercambios a la luz de determinadas relaciones historicas?

Quiero que se me entienda bien: no se trata de resucitar el conflicto entre el materialismo y el idealismo ni de sugerir que la unidad económica de las sociedades debe completarse o reemplazarse por una unidad simbólica, cuya definición habrá que buscar, ya sea en el derecho, en la religión, en la prohibición del incesto, etc. Se trata más bien de preguntar si acaso los marxistas no habrán sido víctimas de una gigantesca ilusión sobre el sentido de sus análisis, heredada en gran parte de la ideología económica liberal (y de su antropología implícita). La división del trabajo *capitalista* no tiene nada que ver con la complementariedad de las tareas, de los individuos y de los grupos sociales: desemboca más bien, como repite con fuerza Wallerstein, en la polarización de las formaciones sociales en clases antagónicas, cuyos intereses son cada vez menos "comunes". ¿Cómo basar la unidad (aunque sea conflictiva) de una sociedad en una división como ésta?. A lo mejor tendríamos que invertir nuestra interpretación de la tesis marxista. En lugar de representarnos la división del trabajo capitalista como lo que crea o instituye las sociedades humanas como "colectividades" relativamente esta-

bles, ¿no tendríamos que concebirla como aquello que las *destruye*? Mejor aún, como aquello que las *destruiría*, dando a sus desigualdades internas la forma de antagonismos irreconciliables, *si* otras prácticas sociales, igual de materiales, pero irreductibles al comportamiento del *homo economicus* (por ejemplo, las prácticas de la comunicación lingüística y de la sexualidad, o de la técnica y del conocimiento) no impusieran límites al imperialismo de la relación de producción y no la transformaran desde el interior.

La historia de las formaciones sociales no sería tanto la del paso de las comunidades no mercantiles a la sociedad de mercado o de intercambios generalizados (incluido el intercambio de fuerza humana de trabajo) —representación liberal o sociológica que ha conservado el marxismo–, como la de las *reacciones* del complejo de las relaciones sociales "no económicas" que forman el aglutinante de una colectividad histórica de individos frente a la desestructuración con que las amenaza la expansión de la *forma valor*. Estas reacciones confieren a la historia social una dinámica irreductible a la simple "logica" de la reproducción ampliada del capital o incluso a un "juego estratégico" de los actores, definidos por la división del trabajo y el sistema de Estados. Son ellas también las que subyacen bajo las producciones ideológicas intitucionales, intrínsecamente ambiguas, que son la verdadera materia de la política (por ejemplo, la ideología de los derechos humanos, pero también el racismo, el nacionalismo, el sexismo y sus antítesis revolucionarias). Finalmente, son ellas las que evidencian los efectos ambivalentes de las luchas de clases, en la medida en que, intentando operar la "negación de la negación", es decir; *destruir el mecanismo que tiende a destruir* las condiciones de la existencia social, tratan, también utópicamente, de *restaurar* una unidad perdida y se ofrecen de este modo para su *recuperación* por parte de distintas fuerzas dominantes.

Más que entablar una discusión a este nivel de abstración, nos pareció de entrada que sería mejor aprovechar los elementos teóricos de que disponíamos en el análisis, emprendido en común, de una cuestión crucial propuesta por la propia actualidad, cuya dificultad pudiera hacer progresar la confrontación. Este proyecto se materializó en un seminario que organizamos durante tres años (1985—1986 —1987) en la "Maison des sciences de l'homme" de Paris, consagrado sucesivamente a los temas "Racismo y etnicidad", "Nación y nacionalismo" y "Las clases". Los textos que vienen a continuación no reproducen literalmente nuestras intervenciones, pero recuperan su contenido y lo completan en varios puntos. Algunos han sido objeto de otras presentaciones o publicaciones, que hacemos constar. Los hemos vuelto a clasificar de modo que se pongan de relieve los puntos de confrontación y de convergencia. Su sucesión no pretende ni la coherencia absoluta ni la exhaustividad, sino más bien abrir el debate, explorar algunas vías de investigación. Es demasiado pronto para sacar conclusiones. Esperamos, no obstante, que el lector encuentre materia para la reflexión y la crítica.

En la primera parte, *El racismo universal*, hemos querido esbozar una problemática alternativa a la ideología del "progreso" impuesta por el liberalismo y ampliamente utilizada (ya veremos más adelante en qué condiciones) por la filosofía marxista de la historia. Comprobamos que, con formas tradicionales o renovadas (pero cuya filiación es reconocible), *el racismo no está en regresión, sino en progresión* en el mundo contemporáneo. Este fenómeno conlleva desigualdades, fases críticas, cuyas manifestaciones hay que evitar confundir cuidadosamente; pero en definitiva, sólo se puede explicar por causas estructurales. En la medida en que lo que está en juego, tanto si se trata de teorías intelectuales como de racismo institucional o popular, es la categorización de la humanidad en especies artifi-

cialmente aisladas, tiene que haber una escisión violentamente conflictiva en las relaciones sociales. No se trata de un simple "prejuicio". Además, más allá de transformaciones históricas tan decisivas como la descolonización, esta escisión tiene que reproducirse dentro del marco mundial que ha creado el capitalismo. No se trata ni de una pervivencia ni de un arcaísmo. No obstante, ¿no es contradictorio con la lógica de la economía generalizada y del derecho individualista?. En absoluto. Pensamos ambos que el universalismo de la ideología burguesa (y, por lo tanto, de su humanismo) *no es incompatible* con el sistema de jerarquías y de exclusiones que se manifiesta ante todo mediante el racismo y el sexismo. De la misma forma que racismo y sexismo constituyen un sistema.

En un análisis detallado, diferimos no obstante en varios puntos, Wallerstein remite el universalismo a la forma del mercado (a la universalidad del proceso de acumulación); el racismo, a la separación de la fuerza de trabajo entre el centro y la periferia; y el sexismo, a la oposición del "trabajo" masculino y del "no trabajo" femenino en la estructura familiar, de la que hace una institución fundamental el capitalismo historíco. En mi opinión, la articulación especifica del racismo es con el nacionalismo, y creo poder demostrar que la universalidad está paradójicamente presente en el racismo. La dimensión temporal se convierte en decisiva: la cuestión está en saber cómo la mayoria de las exclusiones del pasado se transmite a las del presente o cómo la internacionalización de los movimientos de población y el cambio del papel político de los Estados—nación pueden desembocar en un "neorracismo", o quizá en un "posracismo".

En la segunda parte; *La nación histórica*, intentamos renovar el debate sobre las categorías de "pueblo" y "nación". Nuestros métodos son bastante diferentes: yo procedo en forma diacrónica, en busca de una trayectoria de la forma nación; Wallerstein, de forma sincró-

nica, en busca del lugar funcional que ocupa la superestructura nacional, entre otras instituciones políticas, en la economía—mundo. Por ello, articulamos de modo diferente la lucha de clases y la formación nacional. Si esquematizamos mucho, se podría decir que mi posición consiste en inscribir las luchas de clases históricas en la forma nacional (aunque representen su antítesis), mientras que la de Wallerstein inscribe la nación, junto con otras formas, en el campo de las luchas de clases (aunque éstas sólo se conviertan en clases "para sí" en circunstancias excepcionales; un punto sobre el que volveremos más adelante).

Sin duda, la significación del concepto de "formación social" se dilucida aquí. Wallerstein propone distinguir tres grandes modos históricos de construcción del "pueblo": la *raza*, la *nación*, la *etnicidad*, que remiten a estructuras diferentes de la economía—mundo; insiste en la ruptura histórica entre el Estado "burgués" (de hecho, considera equívoco el término de "Estado"). Por mi parte, intentando caracterizar el paso del Estado "prenacional" al Estado "nacional", atribuyo mucha importancia a otra de sus ideas (que no aparece aquí): la *pluralidad de las formas políticas* en la fase de constitución de la economía—mundo. Planteo el problema de la construcción del pueblo (lo que llamo la *etnicidad ficticia*) como un problema de hegemonía interna y trato de analizar el papel que desempeñan en su producción las instituciones que dan cuerpo respectivamente a la comunidad lingüística y a la comunidad de raza. Debido a estas diferencias, parece que Wallerstein muestre mejor la etnificación de las *minorías*, mientras que yo soy más sensible a la etnificación de las *mayorías*; quizá él sea demasiado "americano" y yo demasiado "francés"... Lo cierto es que nos parece igualmente esencial concebir la nación y el pueblo como construcciones históricas, gracias a las cuales instituciones y antagonismos *actuales* pueden *proyectarse en el pasado*, para conferir una estabilidad relativa a las "co-

munidades" de las que depende el sentimiento de la "identidad" individual.

Con la tercera parte: *Las clases: polarización y sobredeterminación*, nos interrogamos sobre las transfomaciones radicales que conviene aportar a los esquemas de la ortodoxia marxista (es decir, en pocas palabras, al evolucionismo del "modo de producción" en sus distintas variantes) para poder analizar realmente el capitalismo como sistema (o estructura) histórico, siguiendo las indicaciones más originales de Marx. Sería fastidioso resumir nuestras propuestas por adelantado. El lector malicioso se podrá entretener en contabilizar las contradicciones que aparecen entre nuestras respectivas "reconstrucciones". No queremos ser una excepción a la regla que dice que dos "marxistas", sean quienes fueren, son incapaces de dar el mismo sentido a los mismos conceptos... Lo que me parece más significativo tras una nueva lectura es el grado de coincidencia de las conclusiones a las que llegamos a partir de premisas tan distintas.

Lo que está en juego, evidentemente, es la articulación del aspecto "económico" y el aspecto "político" de la lucha de clases. Wallerstein es fiel a la problemática de la "clase en sí" y de la "clase para sí", que yo rechazo, pero la combina con tesis, cuando menos provocadoras, sobre el aspecto principal de la proletarización (que *no* es, según él, la generalización del trabajo asalariado). Según su razonamiento, la salarización se extiende *a pesar* del interés inmediato de los capitalistas, bajo el doble efecto de las crisis de realización y de las luchas obreras contra la *sobreexplotación periférica* (la del trabajo asalariado a tiempo parcial). Yo objetaría que este razonamiento supone que cualquier explotación es "extensiva", es decir, que no hay una forma de *sobreexplotación* ligada a la intensificación del trabajo asalariado sometido a las revoluciones tecnológicas (lo que Marx llama la "subsunción real", la producción de la "plusvalía relativa"). Pero estas divergencias de aná-

lisis (se puede pensar que reflejan un punto de vista de la periferia frente a un punto de vista del centro) están subordinadas a tres ideas comunes:

1.— La tesis de Marx referente a la polarización de las clases en el capitalismo no es un error enojoso, sino el *punto fuerte* de su teoría. No obstante, hay que diferenciarla muy bien de la representación ideológica de una "simplificación de las recaciones de clases" con el desarrollo del capitalismo, ligada al catastrofismo histórico.

2.—No hay un "tipo ideal" de clase (proletariado y burguesía) sino *procesos* de proletarización y de aburguesamiento (4), cada uno de los cuales cuenta con sus conflictos internos (lo que llamaría, por mi parte, siguiendo a Althusser, la "sobredeterminación" del antagonismo): así se puede explicar que la historia de la *economía* capitalista dependa de las luchas *políticas* en el espacio nacional y transnacional.

3—La "burguesía" no se define por la simple acumulacion del beneficio (o por la inversión productiva): esta condición necesaria, pero no suficiente. Se puede leer en el texto la argumentación de Wallerstein referente a la búsqueda por parte de la burguesía de posiciones de monopolio y la trasformación del beneficio en renta" garantizada por el Estado según distintas modalidades históricas. Es un punto sobre el que habrá que volver. La historificación (y, por lo tanto, la dialectización) del concepto de las clases de la "sociología marxista" no ha hecho más que empezar (o, lo que es lo mismo: queda mucho por hacer para acabar con la ideología que se ha concebido a sí misma como ideología marxista). También en este caso respondemos a nuestras tradiciones nacionales: frente a un prejuicio pertinaz en Francia (pero que se remonta a Engels), me dedico a demostrar que el burgués—capitalista no es un parásito; por su parte, Wallerstein, procedente el país donde nació el mito del "manager", se dedica a demos-

trar que el burgués no es lo contrario del aristócrata (ni en el pasado ni en el presente).

Por otras razones, estoy completamente de acuerdo con que, en el capitalismo actual, la escolarización obligatoria se ha convertido, no sólo en un "mecanismo de reproducción", sino de "producción" de diferencias de clase. Sencillamente, menos "optimista" que él, no creo que mecanismo "meritocrático" sea más frágil desde el punto de vista político que los mecanismos precedentes de adquisición de una posición social privilegiada. En mi opinión, esto se debe a que la escolarización (al menos en los países "desarrollados") se establece a un tiempo como procedimiento de selección de cuadros y como aparato ideológico propio para naturalizar tecnicamente" y "científicamente" las divisiones sociales, sobre todo la división entre trabajo manual e intelectual, o trabajo de ejecución y trabajo de dirección, en sus formas sucesivas. Esta naturalización que, como veremos, mantiene estrechas relaciones con el racismo, no es menos eficaz que otras legitimaciones históricas del privilegio.

Esto nos lleva directamente a nuestro último punto: *¿Desplazamientos del conflicto social?* El objeto de la cuarta parte es volver a la cuestión planteada inicialmente (la del racismo o, más ampliamente, la de la "posición" y la identidad "comunitaria"), cruzando las determinaciones anteriores y preparando, aunque aún estén lejos, conclusiones prácticas. Se trata también de apreciar la distancia que adoptaremos en relación con algunos temas clásicos de la sociología y de la historia. Naturalmente, las diferencias de enfoque y las divergencias más o menos importantes que han ido apareciendo subsisten: no estamos aún en condiciones de sacar conclusiones. Si quisiera forzar la imagen, diría que, esta vez, Wallerstein es mucho menos "optimista" que yo, ya que ve la conciencia de "grupo" imponerse necesariamente a la conciencia de "clase" o, al menos, constituir la forma necsaria de su realización histórica.

Es cierto que *en el infinito* ("asíntota"), los dos términos se unen según él en la transnacionalización de las desigualdades y de los conflictos. Por mi parte, no creo que el racismo sea la *expresión* de la estuctura de clases, sino una forma típica de la *alienación política* inherente a las luchas de clases en el campo del nacionalismo, que asume formas especialmente ambivalentes (racificación del proletariado, obrerismo, consenso "interclasista" en la crisis actual). Es cierto que razono básicamente siguiendo el ejemplo de la situación y la historia francesas, en las que se plantea hoy en día en forma incierta la cuestión de la renovación de las prácticas y las ideologías internacionalistas. Es cierto también que, *en la práctica*, las "naciones proletarias" del Tercer Mundo, o más exactamente sus masas pauperizadas y los "nuevos proletarios" de Europa Occidental y de otros lugares, tienen en su diversidad un mismo adversario: el racismo institucional y sus prolongaciones o anticipaciones políticas de masa. Tienen también que superar el mismo obstáculo: la confusión del particularismo étnico o del universalismo político—religioso con ideológias liberadoras en sí. Es probablemente el punto más importante, sobre el que hay que seguir reflexionando e investigando junto con los interesados, más allá de los circulos universitarios. No obstante, un mismo adversario no implica los mismos intereses inmediatos, ni la misma forma de consciencia, ni menos aún, la totalización de las luchas. En realidad, sólo es una tendencia, a la que se oponen obstáculos estructurales. Para que se imponga, hacen falta coyunturas favorables y prácticas políticas. Es la razón principal de que, a lo largo de este libro, haya mantenido que la (re)constitución sobre nuevas bases (y quizá con palabras nuevas) de una ideología de clase, susceptible de contrarrestar el nacionalismo galopante de hoy y de mañana, implicaba la condición (que determina a priori su contenido) de un antirracismo efectivo.

Para terminar quisieramos agradecer a los colegas

y amigos que han tenido la amabilidad de contribuir con sus exposiciones al seminario que dio origen a este libro: Claude Meillassoux, Gérard Noiriel, Jean—Loup Amselle, Pierre Dommergues, Emmanuel Terray, Véronique de Rudder, Michéle Guillon, Isabelle Taboada, Samir Amin, Robert Fossaert, Eric Hobsbawm, Ernest Gellner, Jean—Marie Vincent, Kostas Vergopoulos, Françoise Duroux, Marcel Drach, Michel Freyssenet. Agradecemos igualmente a todos los participantes en los debates, que es imposible nombrar, pero cuyas observaciones no se habrán formulado en vano.

NOTAS

1.— Debo mencionar aquí, entre otras, la influencia determinante que han tenido en estas reflexiones las investigaciones de Yves Duroux, Claude Meillaseoux y Suzanne de Brunhoff sobre la reproducción de la fuerza de trabajo y las contradicciones de la *forma salario*".

2.— *Como sugiere Wallerstein, sobre todo en Le Capitalisme historique*, pág.79 y siguientes.

3.— Reconozco también que este punto de vista arroja una duda sobre la perspectiva de una "convergencia" de los "movimientos contra el sistema" (entre los que Wallerstein incluye los movimientos socialistas de la clase obrera y los movimientos de liberación nacional, la lucha de las mujeres contra el sexismo y la de las minorias oprimidas, especialmente las sometidas al racismo, todos, potencialmente, parte interesada de una misma "comunidad mundial de movimientos contra el sistema" (*Le Capitalisme historique*, pág. 108); estos movimientos me parecen en el fondo "no contemporáneos" unos de otros, a veces incompatibles entre sí, ligados a contradicciones *universales* pero *diferenciadas*, a conflictos sociales decisivos *en distintos grados*, en diferentes "formaciones sociales". No veo su condensación en un único bloque histórico como una tendencia a

largo plazo, sino como un encuentro coyuntural, cuya duración depende de innovaciones políticas. Esto es válido en primer lugar para la "convergencia" del feminismo y de la lucha de clases: sería interesante preguntarse por qué no ha habido prácticamente un movimiento feminista "consciente" fuera de formaciones sociales en las que existia igualmente una lucha de clases bien organizada, aunque ambos movimientos no hayan podido fusionarse nunca. ¿Es debido a la división del trabajo? ¿a la forma política de las luchas? ¿al inconsciente de la "conciencia de clase"?

4.— Prefiero hablar de *aburguesamiento*, más que de *burguesificación*, que utiliza Wallerstein, a pesar del posible equívoco de la palabra (por otra parte, ¿está tan claro?. Al igual que los militares se reclutan entre el estamento civil, los burgueses, remontándose a la enésima generación, se reclutaron entre los no burgueses).

1

¿Existe un neorracismo? (*)

Etienne Balibar

¿En qué medida conviene hablar de un neorracismo? La actualidad nos impone esta cuestión con formas que varían algo de un país a otro, pero que sugieren un fenómeno transnacional. No obstante, se puede entender en dos sentidos. Por una parte: ¿asistimos a una *renovación* histórica de los movimientos y de las políticas racistas, que se explicaría por una coyuntura de crisis o por otras causas? Por otra: en sus temas y en su significación social, ¿se trata realmente de un racismo *nuevo*, irreductible a los "modelos" anteriores, o de una simple adaptación táctica? Me preocuparé aquí principalmente del segundo aspecto de la cuestión.

Se impone un primera observación. La hipótesis de un neorracismo, al menos por lo que se refiere a Francia, se ha formulado básicamente a partir de una crítica interna de las *teorías*, de los discursos que tienden a legitimar políticas de exclusión, en terminos de antropología y de filosofía de la historia. La preocupación por encontrar conexión entre la novedad de las doctrinas y la de las situaciones políticas, las transformaciones so-

ciales que les sirven de asidero, ha sido escasa. A continuación voy a sostener que la dimensión teórica del racismo, hoy como ayer, es históricamente esencial, pero no autónoma ni primordial. El racismo, verdadero "fenómeno social total", se inscribe en prácticas (formas de violencia, de desprecio, de intolerancia, de humillación, de explotación), discursos y representaciones que son otros tantos desarrollos intelectuales del fantasma de profilaxis o de segregación (necesidad de purificar el cuerpo social, de preservar la identidad del "yo", del "nosotros", ante cualquier perspectiva de promiscuidad, de mestizaje, de invasión), y que se articulan en torno a estigmas de la alteridad (apellido, color de la piel, prácticas religiosas). Organiza *sentimientos* (la psicología se ha ocupado de describir su carácter obsesivo, pero también su ambivalencia "irracional"), confiriendoles una forma esteriotipada, tanto en lo que se refiere a sus "objetos" como a sus "sujetos". Esta combinación de prácticas, de discursos y representaciones en una red de estereotipos afectivos es la que permite atestiguar la formación de una *comunidad* racista (o de una comunidad de racistas, entre los que reinan, a distancia, lazos de "imitación"), y tambien el modo en que, como en un espejo, los individuos y las colectividades que son blanco del racismo (sus "objetos") se ven obligados a percibirse como comunidad.

No obstante, por absoluto que sea el condicionamiento, nunca se podrá anular como tal *para sus victimas*: ni interiorizarse sin conflictos (releamos a Memmi), ni borrar la contradicción que hace que la identidad comunitaria se atribuya a colectividades a las que se niega simultáneamente el derecho a definirse por sí mismas (releamos a Fanon); ni, sobre todo, enjugar el exceso permante en las violencias practicadas, en los actos, respecto a los discursos, las teorias, las racionalizaciones. Desde el punto de vista de sus víctimas, hay una disimetria esencial del complejo racista, que confiere a los actos y a los *pasos al acto* una primacía in-

negable sobre las doctrinas (englobando, naturalmente, en los actos no sólo las violencias físicas, las discriminaciones, sino también las propias palabras, la violencia de las palabras como acto de desprecio y de agresión). Esto nos lleva a relativizar, en una primera fase, las mutaciones de la doctrina y del lenguaje: desde el momento en que en la práctica conducen a los mismos actos, ¿hay que dar tanta importancia a las justificaciones, que conservan siempre la misma estructura (la de la negación del derecho), mientras se pasa del lenguaje de la religión al de la ciencia, o de la biología a la cultura y a la historia?

Esta observación es pertinente, incluso vital, pero no elimina todo el problema. La destrucción del complejo racista no supone únicamente la rebelión de sus víctimas, sino la transformación de los propios racistas y, por consiguiente, *la descomposición interna de la comunidad instituida por el racismo.* A este respecto, como se ha observado con frecuencia en los últimos veinte años, la situación es absolutamente análoga a la del sexismo, cuya superación supone a un tiempo la rebelión de las mujeres y la descomposición de la comunidad de los "machos". Sin embargo, las teorías racistas son indispensables para la formación de esta comunidad. *De hecho, no hay racismo sin teoría(s). Seria completamente inútil preguntarse si las teorías racistas proceden de las élites o de las masas, de las clases dominantes o de las clases dominadas. Por el contrario, es evidente que están "racionalizadas" por los intelectuales. Es sumamente importante preguntarse sobre la función que desempeñan las teorizaciones del racismo culto (cuyo prototipo es la antropología evolucionista de las razas "biológicas" elaborada a finales del siglo XIX) en la cristalización de la comunidad que se crea alrededor del significante de la raza.*

En mi opinión, esta función no reside únicamente en la capacidad organizativa general de las racionalizaciones intelectuales (lo que Gramsci llamaba su "organi-

cidad"; Auguste Comte su "poder espiritual"), ni en el hecho de que las teorías del racismo culto elaboran una imagen de comunidad, de identidad originaria, en la que individuos de todas las clases sociales pueden reconocerse. Reside más bien en el hecho de que las teorías del racismo culto simulan el discurso científico basándose en "evidencias" visibles (de ahí la importancia fundamental de los estigmas de la raza y, especialmente, de los estigmás corporales), o, mejor aún, simulan la forma en que el discurso científico articula los "hechos visibles" a causas "ocultas" y van, de este modo, por delante de una teorización espontánea inherente al racismo de las masas (1). Me atreveré u decir que el complejo racista mezcla inextricablemente una función crucial de no reconocimiento (sin la que no habría violencia soportable para aquellos mismos que la ejercen) y una "voluntad de saber", un violento *deseo de conocimiento* inmediato de las relaciones sociales. Son funciones que no dejan de sustentarse mutuamente, ya que su propia violencia colectiva es un enigma angustioso para los individuos y los grupos sociales al que hay que encontrar una explicación urgente. Es, por otra parte, lo que crea la singularidad de la posición intelectual de los ideólogos del racismo, por muy refinada que parezca su elaboración. A diferencia de los teólogos, por ejemplo, que deben conservar una distancia (pero no una ruptura absoluta, salvo que caigan en la "gnosis") entre especulación esotérica y doctrina apropiada para el pueblo, los ideólogos racistas históricamente eficaces han elaborado siempre doctrinas "democráticas", inmediatamente inteligibles y como adaptadas de antemano al bajo nivel que se supone a la inteligencia de las masas, incluso en el desarrollo de temas elitistas. Es decir, doctrinas susceptibles de suministrar claves de interpretación inmediatas, no sólo para lo que *experimentan* los individuos, sino para lo que *son* en el mundo social (en lo que se aproximan a la astrolgía, la caracterología, etc.), incluso cuando estas claves adoptan la forma de revelación

de un "secreto" de la condición humana (es decir, cuando incluyen un *efecto de secreto esencial para su eficacia imaginaria: León Poliakov ha ilustrado este punto concreto) (2).*

Hay que destacar que éste es también el origen de la dificultad de criticar el contenido del racismo culto, y sobre todo de su influencia. En la construcción de sus teorías figura efectivamente el supuesto de que la "sabiduría" elemental, que no hace más que justificar sus sentimientos espontáneos, o devolverlas a la verdad de sus instintos. Es sabido que Bebel calificaba el antisemitismo de "socialismo de los imbéciles", y Nietzsche lo consideraba poco más o menos como la política de los estúpidos (lo que no le impedia en absolugo asumir por su cuenta buena parte de la mitología racial). Nosotros mismos, cuando caracterizamos las doctrinas racistas como desarrollos teóricos propiamente demagógicos, cuya eficacia procede de la respuesta anticipada que proporcionan al deseo de saber de las masas, ¿podemos acaso escapar a este equívoco? *La propia categoría de "masa" (o de "popular") no es neutra, está en comunicación directa con la lógica de naturalización y de racificación de la social.* Para comenzar a disipar este equívoco, sin duda no basta con considerar la forma en que el "mito" racista adquiere su dominio sobre las masas; hay que preguntarse también por qué otras teorías sociológicas, elaboradas dentro del marco de una división de las actividades "intelectuales" y "manuales" (en sentido amplio), no pueden conectar con la misma facilidad sin este deseo de saber. Los mitos racistas ("el mito ario", el mito de la herencia) son tales, no sólo en virtud de su contenido seudocientífico, sino en tanto que sistemas de superación imaginaria del foso que separa a la intelectualidad de la masa, indisociables del fatalismo implícito que encierra a las masas en su infantilismo supuentamente natural.

Ahora podemos volvernos hacia el "neorracismo". En este caso, la dificultad aparente no es tanto *el hecho*

del rascismo, ya lo he dicho; la práctica es un criterio bastante seguro si estamos dispuestos a no dejarnos engañar por los desmentidos de que es objeto, especialmente por parte de un sector importante de la "clase política" que rubrica de este modo su complacencia o su ceguera. La dificultad está en saber en qué medida la novedad relativa del lenguaje traduce una articulación *nueva*, duradera, de las prácticas sociales y de las representaciones colectivas, de las doctrinas eruditas y de los movimientos políticos. En pocas palabras, para emplear el lenguaje de Gramsci, se trata de saber si se esboza aquí algo así como una hegemonía.

El funcionamiento de la categoría de *inmigración*, como sustituto de la noción de raza y agente de desintegración de la "conciencia de clase", nos brinda un primer indicio. Está claro que aquí no nos enfrentamos con una simple operación de camuflaje, requerida por la infamia del término de raza y de sus derivados, ni únicamente con una consecuencia de las transformaciones de la sociedad francesa. Las colectividades de trabajadores inmigrados sufren desde hace mucho discriminaciones y violencias xenófobas impregnadas de estereotipos racistas. El periodo entre guerras, otra época de crisis, conoció campañas contra los "metecos", judíos o no, que superaban el marco de los movimientos fascistas, cuyo desenlace lógico estuvo en la contribución del régimen de Vichy a la empresa hitleriana. ¿Por qué no se asistió entonces a la sustitución definitiva del significante "biológico" por el significante "sociológico", como piedra angular de las representaciones del odio y del miedo al otro? Además del peso de las tradiciones propiamente francesas del mito antropológico, quizá sea a causa de la ruptura institucional e ideológica que había entonces entre la percepción de la inmigración (esencialmente europea) y las experiencias coloniales (por un lado Francia es "invadida" y por el otro "domina"), y tambien a causa de la ausencia de un nuevo modelo de articulación entre Estados, pue-

blos y culturas a escala mundial (3). Desde luego, ambas razones están vinculadas. El nuevo racismo es un racismo de la época de la "descolonización", de la inversión de los movimientos de población entre las antiguas colonias y las antiguas metrópolis, y de la escisión de la humanidad en el interior de un único espacio político. Desde el punto de vista ideológico, el racismo actual, centrado en nuestro país en el complejo de la inmigración, se inscribe en el marco de un "racismo sin razas" muy desarrollado fuera de Francia, sobre todo en los países anglosajones: un racismo cuyo tema dominante no es la herencia biológica, sino la irreductibilidad de las diferencias culturales; un racismo que, a primera vista, no postula la superioridad de determinados grupos o pueblos respecto a otros, sino "simplemente" la nocividad de la desaparición de las fronteras, la incompatibilidad de las formas de vida y de las tradiciones: lo que se ha podido llamar con razón un *racismo diferencialista* (P.A Taguieff)(4).

Para subrayar la importancia de la cuestión hay que señalar inmediatamente las consecuencias políticas de este cambio. La primera es una desestabilización de las defensas del antirracismo tradicional, en la medida en que su argumentación viene a contrapelo e incluso se vuelve contra él (lo que Taguieff llama muy oportunamente el *efecto de retorsión* del racismo diferencialista). Se acepta inmediatamente que las razas no constituyan unidades biológicas delimitables; que, de hecho, *no hay* "razas humanas". También se puede aceptar que el comportamiento de los individuos y sus "aptitudes" no se expliquen a través de la sangre o incluso de los genes, sino por su pertenencia a "culturas" históricas. Sin embargo, el culturalismo antropológico, totalmente orientado hacia el reconocimiento de la diversidad, de la igualdad de las culturas (cuyo enjambre polifónico es lo único que compone la civilización humana) y también de su *permanencia* transhistórica, suministró lo mejor de sus argumentos al antirracismo hu-

manista y cosmopolita de la posguerra. Su valor se confirmó con su aportación a la lucha contra la hegemonia de determinados imperialismos uniformizadores y contra la eliminación de las civilizaciones minoritarias o dominadas: el "etnocidio". El racismo diferencialista *toma al pie de la letra* esta argumentación. Como un personaje importante de la antropología, que se había destacado en otros tiempos demostrando que todas las civilizaciones son igualmente complejas y necesarias para la progresión del pensamiento humano (Claude Lévi—Strauss, *Raza e historia*) y se encuentra ahora alistado, voluntariamente o no, al servicio de la idea de que la "mezcla de las culturas", la supresión de las "distancias culturales", sería la muerte intelectual de la humanidad y podría incluso poner en peligro las regulaciones que garantizan su supervivencia biológica (Raza y cultura) (5). Esta "demostración" se relaciona inmediatamente con la tendencia "espontánea" de los grupos humanos (nacionales en la práctica, aunque la significación antropológica de la categoría política de nación sea obviamente dudosa) a preservar sus tradiciones, es decir, su identidad. Lo que se manifiesta aquí es que el naturalismo biológico o genético no es el único modo de naturalización de los comportamientos humanos y de las pertenencias sociales. A costa del abandono del modelo jerárquico (más aparente que real, como veremos más adelante), *la cultura puede funcionar también como una naturaleza*, especialmente como una forma de encerrar *a priori* a los individuos y a los grupos en una genealogía, una determinación de origen inmutable e intangible.

Este primer efecto de retorsión trae consigo un segundo, más retorsivo, luego más eficaz: si la diferencia cultural irreductible es el verdadero "medio natural" del hombre, la atmósfera indispensable para su respiración histórica, la desaparición de esta diferencia acabará provocando necesariamente reacciones de defensa, conflictos "interétnicos" y un aumento general de la

agresividad. Se nos dice que estas reacciones son "naturales", pero son también peligrosas. Por un vuelco asombroso, vemos cómo las doctrinas diferencialistas se proponen *explicar ellas mismas el racismo* (y prevenirlo).

De hecho, asistimos a un desplazamiento general de la problemática. De la teoría de las razas o de la lucha de las razas en la historia humana, tanto si se asienta sobre bases biológicas como psicológicas, pasamos a una teoría de las "relaciones étnicas" (o de *race relations*) en la sociedad, *que naturaliza, no la pertenencia racial, sino el comportamiento racista*. El racismo diferencialista es, desde el punto de vista lógico, un metarracismo, o lo que podriamos llamar un racismo de "segunda categoría", que se presenta como si hubiera aprendido del conflicto entre racismo y antirracismo ; como una teoria, políticamente operativa, de las causas de la agresividad social. Si queremos evitar el racismo, habría que evitar el antirracismo "abstracto", es decir, el desconocimiento de las leyes psicológicas y sociológicas de los movimientos de población humana: habría que respetar "umbrales de tolerancia", mantener las "distancias culturales"; es decir, en virtud del postulado que pretende que los individuos sean los herederos y los portadores exclusivos de una única cultura, segregar las colectividades (la mejor barrera a este respecto sigue siendo la frontera nacional). Aquí salimos de la especulación para desembocar directamente en la política y la interpretación de la experiencia cotidiana. Por supuesto, "abstracto" no es un carácter epistemológico, es un juicio de valor que se aplica mejor cuanto más concretas o más efectivas son las prácticas correspondientes: programas de renovación urbana, de lucha contra las discriminaciones, o incluso de contradiscriminación en la escuela y en el trabajo (lo que la nueva derecha norteamericana llama *reverse discrimination*. En Francia se oyen también cada vez más mentes "razonables", que no tienen nada que ver con tal o cual mo-

vimiento extremista, explicando que "el antirracismo es lo que crea el racismo" con su agitación, su forma de "provocar" los sentimientos de pertenencia nacional de la masa de los ciudadanos) (6).

No es casual que las teorías del racismo diferencialista (que ya se puede presentar como el *verdadero antirracismo*, es decir, el verdadero humanismo) sintonicen con mucha facilidad con la nueva popularidad de que goza la "psicología de masas", en tanto que explicación general de los movimientos irracionales, de la agresividad y de la violencia colectiva, especialmente de la xenofobia. Aquí vemos funcionar a pleno rendimiento el doble juego de que hablaba anteriormente presentación a la masa de una explicación de su "espontaneidad" y desvalorización implícita de esta misma masa como masa "primitiva". Los ideólogos neorracistas no son místicos de la herencia, sino técnicos "realistas" de la psicología social...

Presentado de este modo los efectos de retorsión del neorracismo, simplifico sin duda su génesis y la complejidad de sus variaciones internas, pero quiero destacar los objetivos estratégicos de su desarrollo. Harían falta puntualizaciones y complementos que aquí sólo podemos esbozar.

La idea de un "racismo sin raza" no es tan revolucionaria como se pudiera imaginar. Sin entrar en el examen de las fluctuaciones del sentido de la palabra raza, cuyo uso histórico existe de hecho con anterioridad a cualquier nueva inserción de la "genealogía" en la "genética", hay que destacar algunos grandes hechos históricos, por molestos que sean (para una determinada ortodoxia antirracista, pero también para los vuelcos que ha generado en él ella neorracismo).

Siempre ha existido un racismo cuyo rasgo esencial no es su concepto seudobiológico de raza, ni siquiera por lo que se refiere a los desarrollos teóricos secundarios, cuyo prototipo es el antisemitismo. El antisemitismo moderno, el que empieza a cristalizar en la Europa

de la Ilustración, o incluso desde la inflexión estatista y nacionalista que confirió al antijudaísmo teológico la España de la Reconquista y de la Inquisición, *ya* es un racismo "culturalista". es cierto que los estigmas corporales ocupan un lugar importante en sus obsesiones, pero más bien como signos de una psicología profunda, de una herencia espiritual antes que biológica (7). Estos signos, si se puede decir así, son más reveladores cuanto menos visibles y el judío es tanto más "verdadero" cuanto más difícil de detectar. Su esencia es la de una tradición cultural, un fermento de desintegración moral. El antisemitismo es por excelencia "diferencialista" y en muchos aspectos se puede considerar todo el racismo diferencialista actual, desde el punto de vista de la forma, *como un antisemitismo generalizado*. Esta consideración es especialmente importante para interpretar la arabofobia contemporánea, especialmente en Francia, ya que supone una imagen del Islam como "concepción del mundo" incompatible con la europeidad y como proyecto de dominación ideológica universal, lo que supone una confusión sistemática entre "arabeidad" e "islamismo".

Esto dirige nuestra atención hacia un hecho histórico más dificil de admitir aún y, sin embargo, crucial, referente a la forma nacional francesa de las tradiciones racistas. Existe sin duda un linaje especificamente francés en las doctrinas de la pureza aria, la antropometria y el genitismo biológico, pero la verdadera "ideología francesa" no es esa: está en la idea de una misión universal de educación del género humano a través de la cultura del "país de los derechos humanos", a la que responde la práctica de asimilación de las poblaciones dominadas y, por consiguiente, la necesidad de diferenciar y de jerarquizar a los individuos o los grupos en función de su *mayor o menor aptitud o resistencia a la asimilación*. Esta forma de exclusión/inclusión, sutil y aplastante al mismo tiempo, es la que se desarrolló en la colonización con la variante especificamente francesa

(o "democrática") de la "carga del hombre blanco". Trataré de volver a referirme a las paradojas del universalismo y del particularismo en el funcionamiento de las ideologías racistas, o en los aspectos racistas del funcionamiento de las ideologías (8).

A la inversa, no es dificil constatar que, en las doctrinas neorracistas, la desaparición del tema de la jerarquía es más aparente que real. De hecho, la idea de jerarquía (aunque se puede llegar a proclamar estrepitosamente su absurdo) se reconstruye en el uso *práctico* de la doctrina (por lo que no necesita que se enuncie explicitamente) y en el tipo de *criterios* que se aplica para concebir la diferencia de las culturas (vemos funcionar de nuevo los recursos lógicos de la "segunda categoría" del metarracismo).

La profilaxis de la mezcla se ejerce en lugares en los que la cultura *instituida* es la del Estado, las masas "nacionales" cuyo tipo de vida y de pensamiento está legitimado por la institución: funciona como una prohibición de expresión y de promoción social de sentido único.

Ningún discurso teórico sobre la dignidad de todas las culturas podrá compensar realmente el hecho de que, para un "black" de Inglaterra o un "beur" en Francia, asimilación que se le exige para "integrarse" a la sociedad en la que ya vive (que siempre estará bajo sospecha de ser superficial, imperfecta, simulada) se presente como un progreso, una emancipación, una concesión de derechos. Detrás de esta situación funcionan variantes apenas renovadas de la idea de que las culturas históricas de la humanidad se dividen en dos grandes clases: las que se suponen universalistas, progresivas, y las irremediablemente particularistas, primitivas. La paradoja no es casual: un racismo diferencialista "consecuente" debería ser uniformemente conservador, promotor de la inmovilidad dc *todas* las culturas. Lo es de hecho, ya que con el pretesto de proteger la cultura, el género de vida europeo de la "tercermundización" les

cierra utópicamente cualquier distinción entre sociedades "cerradas" y "abiertas","inmoviles" y "emprendedoras", "frias" y "calientes", "gregarias" e "individualistas", etc. Es una diferenciación que, a su vez, pone en juego toda la ambigüedad de la noción de *cultura* (¡precisamente lo que ocurre con el francés!).

La diferencia entre las culturas, consideradas como entidades (o estructuras simbólicas) separadas (Kultur), remite a la desigualdad cultural en el propio espacio "europeo" o, mejor aún, a la "cultura" (*Bildung*, culta y popular, técnica y foklórica, etc.) como *estructura de desigualdades* con tendencia a reproducirse en una sociedad industrializada, escolarizada, cada vez más internacionalizada, mundializada. *Las* culturas "diferentes" son las que crean obstáculos o se instituyen como obstáculos (por parte de la escuela, las normas de la comunicación internacional) para la adquisicion de *la* cultura. A la inversa, los "impedimentos culturales" de las clases dominadas se presentan como equivalentes prácticos de la extrañeidad o como géneros de vida especialmente expuestos a los efectos destructores de la "mezcla" (es decir, a los de las condiciones materiales en las que se realiza dicha "mezcla") (9). Esta presencia latente del tema jerárquico (al igual que en la época anterior el racismo abiertamente no igualitario, para poder enunciar el postulado de una inmovilidad esencial de loa tipos raciales, debía presuponer una antropología diferencialista, tanto si estaba basada en la genética como en la *Völkerpsychologie*) se expresa hoy en día especialmente en la prevalecencia del modelo *individualista*: las culturas implícitamente superiores serían las que valorizan y favorecen la empresa "individual", el individualismo social y político, por oposición a las que los inhiben. Serían las culturas cuyo "espíritu comunitario" está formado precisamente por el individualismo.

Con esto entendemos también lo que permite por fin el *retorno de la cuestión biológica*, la elaboración de

las nuevas variantes del "mito" biológico dentro del marco de un racismo cultural. Es sabido que existen situaciones nacionales diferentes a este respecto. Los modelos teóricos "etológicos" (a su vez, opuestos en parte) tienen más influencia en los países anglosajones, donde toman el relevo de las tradiciones del darwinismo social y de la eugenesia, haciéndose cargo a un tiempo de parte de los objetivos políticos de un neoliberalismo de combate (10). No obstante, incluso estas ideologías biologizantes dependen básicamente de la "revolucion diferencialista". Lo que intentan explicar no es la formación de las razas, sino la importancia vital de los muros culturales y de las tradiciones para la acumulación de aptitudes individuales y, sobre todo, las bases "naturales" de la xenofobia y de la *agresividad* social. La agresividad es una esencia ficticia, cuya invocación es común a todas las formas de neorracismo, lo que permite, si es necesaio, desplazar el biologismo un grado: evidentemente, no se trata de "razas", sólo existen los pueblos y las culturas pero también hay causas y efectos biológicos (y biopsíquicos) de la cultura y reacciones biológicas a la diferencia cultural (que vienen a ser como la marca indeleble de la "animalidad" del hombre, aún ligado a su "familia" ampliada y a su "territorio"). A la inversa, cuando parece dominar el culturalismo "puro" (como en Francia), se asiste a su deslizamiento progresivo hacia la elaboración de un discurso sobre la biología, sobre la cultura en tanto que regulación externa de lo "vivo", de su reproducción, de sus posibilidades, de su salud. Michel Foucault, entre otros, ya lo presintió (11).

Puede que las variantes actuales del neorracismo sólo sean una formación ideológica de transición, destinada a evolucionar hacia discursos y tecnologías sociales en las que el aspecto de relato histórico de los mitos genealógicos (el juego de las sustituciones entre raza, pueblo, cultura, nación) se borraría relativamente ante el aspecto de evaluación psicológica de las aptitudes inte-

lectuales, de las "disposiciones" para la vida social "normal" (o, a la inversa, para la delincuencia y la desviación), para la reproducción "optima" (tanto desde el punto de vista afectivo, como sanitario, eugenésico, etc.), aptitudes y disposiciones que una batería de ciencias cognitivas, sociopsicológicas, estadisticas podrían proponerse medir, seleccionar y controlar, dosificando las aportaciones de la herencia y del entorno... Es decir, destinadas a evolucionar hacia un "posracismo". Me parece tanto más probable cuanto la mundialización de las relaciones sociales, de los desplazamientos, de las poblaciones, dento del marco de un sistema de Estados nacionales llevará cada vez más a cuestionar la noción de "frontera" y a desmultiplicar sus modalidades de aplicación, para conferirle una función de profilaxis social y ligarla a estratos más individualizados, mientras que las transformaciones tecnológicas darán un papel cada vez más importante a la desigualdad escolar y a las jerarquías intelectuales en la lucha de clases, dentro de las perspectivas de una selección tecnopolítica generalizada de los individuos. La verdadera "era de las masas", en la época de las naciones—empresa, puede estar entre nosotros.

Nota: Después de terminar la redacción de este artículo, supe de la existencia del libro de Pierre—André Taguieff, *La Force du préjugé, Essai sur le racisme et ses doubles, Edition La Découverte, 1988, en el que desarrolla considerablemente, completa y amplía los análisis a los que me refiero en este texto. Espero poder discutirlo próximamente como se merece.*

NOTAS

* — *Un extracto de este texto se publicó en la revista Lignes*, n 2, 1988 (Librairie Séguier ed.).

1.— Colette Guillaumin ha explicado perfectamente este punto, que en mi opinión es fundamental: "La actividad de categorización es *tambien* una *activi-*

dad de conocimiento (...) Es sin duda la causa de la ambiguedad de la lucha contra los estereotipos y las sorpresas que reserva. La categorización está preñada de conocimiento pero también de opresión" (*"L'Ideologie raciste. Genése langage actuel*, Mouton, París — La Haya, 1972, pág. 183 y sig.).

2.— L. Poliakov, Le *Mythe aryen*, Calmann—Lévy, 1971; *La Causalité diaboloque, ibid,* 1980.

3.— Comparar la forma en que, en los Estados Unidos, el "problema negro" permanece separado del "problema étnico" planteado por las sucesivas oleadas de inmigración europea y su recepción, a la espera de que, en los años cincuenta—sesenta, un nuevo "paradigma de la etnicidad" lleve a proyectar el segundo sobre el primero (cf. Michael Omi y Howard Winant, *Racial Formation in the United States*, Toutledge and Kegan Paul, 1986).

4.— Concretamente en "Les presuppositions définitionelles d'un indefinissable: le racisme" (*Mots* n 12, marzo 1986); "L'Identité francaise au miroir du racisme différentialiste", en *Espaces 89, L'identité francaise, Editions Tierce, 1985. La idea ya aparece en los estudios de Colette Guillaumin. También : Véronique de Rudder, "L'obstacle culturel: la différence et la distance", L' Homme et la societé*, enero 1986. Comparar, para los paises anglosajones, con Martin Barker, *The New Racism, Conservatives and the Ideology of the Tribe*, Junction Books, Londres, 1981.

5.— Conferencia redactada en 1971 para la UNESCO, que aparece en *Le Regard éloigne*, Plon, 1983, págs. 21—48. Cf. la crítica de M. O' Callaghan y C. Guillaumin, "Race et race... la mode "naturalle" en sciences humaines", *L'Homme et la société, n 31 —32, 1974. Se ataca actualmente a Lévi—Strauss desde un punto de vista diferente, en tanto que defensor del "antihumanismo" y del "relativismo" (cf. T. Todorov, "Lévi—Strauss entre universalisme et relativisme",*

Le Débat, n 42, nov.—dic. 1986; A. Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*, Gallimard, 1987). No sólo no está cerrado el debate, sino que acaba de comenzar. Por mi parte, mantengo que la doctrina de Lévi—Strauss "es racista", pero que las teorías racistas de los siglos XIX y XX se construyen dentro del campo conceptual del humanismo: ésta no será pues la forma de diferenciarlas (cf. *infra* en este volumen mi estudio "Racismo y nacionalismo").

6.— En los países anglosajones estos temas están abundantemente ilustrados con la "etología humana" y la "sociobiología". En Francia su base es directamente culturalista. Se puede encontrar un florilegio, desde los teóricos de la Nueva Derecha hasta universitarios más reposados, en *Racismes, antiracismes*, dirigido por A. Béjin y J. Freund, Méridiens—Klincksieck, 1986. Es útil saber que esta obra ha sido objeto de una vulgarización simultáne en una publicación popular de fuerte tirada: *J'ai tout compris*, n 3, junio 1987, "Dossier choc: *Immigrés: Demain la haine*" (director de la redacción: Guillaume Faye).

7.— Ruth Benedict, entre otros, lo apuntaba a propósito de H.S. Chamberlain: "Chamberlain, however, did not distinguish Semites by physical traits or by genealogy; Jews, as he knew, cannot be accurately separated from the rest of the population in modern Europe by tabulated anthropomorphic measurements. But they were enemies because they had special ways of thinking and acting. "One can very soon become a Jew..." etc." (R. Benedict, *Race and Racism*, nueva edición, Routledge and Kegan Paul, 1983, pág. 132 y sig.). En su opinión es señal de la "franqueza" de Chamberlain y también de su "contradicción" interna. Esta contradicción se ha convertido en la regla, y, de hecho, no lo es. En el antisemitismo, el tema de la inferioridad del judío resulta, como es sabido, mucho menos importante que el de la alteridad irreductible. Incluso puede llegar a evocar la "superioridad" intelec-

tual, comercial, comunitaria, de los judíos, que los hace mucho más "peligrosos". La empresa nazi se suele confesar empresa de *reducción* de los judios a la "infrahumanidad" más que consecuencia de una infrahumanidad *de hecho*: es la razón de que no puede limitarse a la esclavitud y deba desembocar en el exterminio.

8.— Cf. *infra* mi estudio "Racismo y nacionalismo".

9.— Evidentemente, la agudeza de los "conflictos raciales" y del resentimiento originado por la presencia de inmigrados en la escuela, habría que atribuirla a esta *subsunción* de la diferencia "sociológica" de *las* culturas bajo la jerarquía institucional de *la* cultura, instancia decisiva de la clasificación social y de su naturalización, mucho más que a la simple vecindad. Cf. S. Boulot y D. Boyson—Fradet, "L'échec scolaire des enfants de travailleurs immigrés", in *L'Immigration maghrébine en France*, numero especial, *Les Temps modernes*, 1984.

10.— Cf. M. Barker, *The New Racism, op. cit.*

11.— Michel Foucalt, *La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976.

2

Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo

Immanuel Wallerstein

Durante mucho tiempo se nos ha dicho que el mundo moderno ha sido el primero en traspasar los límites de los estrechos vínculos locales para proclamar la fraternidad universal entre los hombres. Al menos así era hasta la pasada década, porque después hemos tomado conciencia de que la misma terminología de la doctrina universalista se contradice; por ejemplo, la expresión *fraternidad entre los hombres* se refiere al género masculino, y por tanto excluye o relega implícitamente a una esfera inferior a todas las mujeres. Sería fácil multiplicar los ejemplos lingüísticos que revelan la tensión que se registra entre la continua legitimación del universalismo y la realidad permanente, tanto material como ideológica, del racismo y el sexismo en este mismo mundo. El objeto de mi estudio es esta tensión o, para ser más precisos, contradicción, porque las contradicciones no sólo aportan fuerza dinámica de los sistemas históricos, sino que ponen al descubierto sus características fundamentales.

Una cosa es preguntarse cuáles son el origen y el grado de implantación de la doctrina universalista o el

porqué de la existencia y la persistencia del racismo o el sexismo en el mundo moderno, y otra muy distinta es indagar acerca del acoplamiento de ambas ideologías; en realidad, de lo que podemos calificar de relación simbiótica entre estos presuntos contrarios. Comenzamos por una aparente paradoja. Las ideas universalistas han sido el principal desafío para el racismo y el sexismo, y las ideas racistas y sexistas han sido el principal desafío para el universalismo. Suponemos que los partidarios de cada uno de estos sistemas de creencias son personas que militan en campos opuestos. Sólo ocasionalmente nos permitimos advertir que el enemigo, como señala Pogo, somos nosotros; que a la mayoría de nosotros, tal vez a todos, nos parece perfectamente posible seguir simultáneamente ambas doctrinas. Es una situación deplorable, sin duda, pero hay que explicarla, y para ello no basta una simple afirmación de hipocresía: esta paradoja o hipocresía es duradera, generalizada y estructural, y no un error humano pasajero.

En los sistemas históricos anteriores era más fácil mantener la coherencia. Por distintas que fueran sus estructuras y sus premisas, todos estos sistemas coincidían en su falta de vacilación a la hora de efectuar una distinción moral y política entre el integrante del grupo y el individuo ajeno a él. Al miembro del grupo propio se le atribuían unas cualidades morales superiores, y el sentido del deber recíproco entre los componentes de la colectividad tenía preferencia sobre cualquier concepción abstracta respecto de la especie humana, en el caso de que tales abstracciones llegaran a formularse. Incluso las tres religiones monoteístas de ámbito universal (judaísmo, cristianismo e islam), pese a su compromiso hipotético con un dios único que reina sobre una especie humana igualmente única, distinguían entre los de dentro y los de fuera.

Estudiaremos en primer lugar los orígenes de las doctrinas universalistas modernas, para continuar con las fuentes del racismo y el sexismo modernos y termi-

nar con la combinación de ambas ideologías en la práctica, tanto desde el punto de vista de sus causas como de sus consecuencias.

Para explicar los orígenes del universalismo como ideología de nuestro sistema histórico actual disponemos básicamente de dos métodos. Según el primero de ellos el universalismo es la culminación de una tradición intelectual anterior, mientras que el segundo considera este universalismo como ideología especialmente adecuada para una economía—mundo capitalista. Estos dos tipos de explicación no son necesariamente contradictorios. El razonamiento que habla del resultado o de la culminación de una larga tradición está relacionado precisamente con las tres religiones monoteístas. Se ha afirmado que el salto moral decisivo tuvo lugar cuando los seres humanos (o algunos de ellos) dejaron de creer en un dios tribal y admitieron la unicidad de dios, y con ella implícitamente la de la humanidad. Sin duda se podría admitir —continúa la argumentación— que las tres religiones monoteístas no aplicaron su lógica hasta las últimas consecuencias. El judaísmo reservó un lugar privilegiado para el pueblo elegido de dios y ha sido reacio a acoger nuevos miembros mediante la adopción. El cristianismo y el islam levantaron las barreras que impedían la incorporación al grupo elegido y emprendieron decididamente el camino del proselitismo. Pero tanto el cristianismo como el islam han exigido normalmente de los neófitos que deseaban acceder plenamente al reino de dios un juramento de fidelidad que el adulto no creyente podía realizar mediante la conversión formal. Según esta primera concepción, el pensamiento ilustrado moderno se limitó a ir un poco más allá en esta lógica monoteísta e hizo derivar la igualdad moral y los derechos humanos de la misma naturaleza humana, por lo que nuestros derechos son derechos naturales con los que nacemos y no privilegios adquiridos.

Esta visión de la historia del pensamiento no es in-

correcta. Son varios los documentos político—morales importantes de finales del siglo XVIII que reflejan esta ideología de la Ilustración: documentos que gozaron de gran crédito y adhesión como consecuencia de convulsiones políticas trascendentales (Revolución Francesa, descolonización de América, etc.). Por otra parte, podemos ir más lejos en la historia ideológica ya que en estos documentos del siglo XVIII había numerosas omisiones de hecho, sobre todo en lo que se refiere a las personas de raza no blanca y a las mujeres. Con el paso del tiempo, estas y otras omisiones han sido rectificadas mediante la inclusión explícita de estos grupos bajo el epígrafe de la doctrina universalista. En la actualidad, incluso los movimientos sociales cuya razón de ser consiste en llevar a la práctica políticas racistas o sexistas tienden a aceptar de palabra la ideología del universalismo, con lo cual dan la impresión de que consideran un tanto vergonzoso porclamar abiertamente los principios que con toda claridad rigen sus prioridades políticas. No es difícil, por tanto, trazar a partir de la historia de las ideas una especie de curva temporal ascendente de la aceptación de la ideología universalista y, basándose en esa curva, afirmar la presencia de una especie de proceso histórico mundial irreversible.

Sin embargo, el universalismo como doctrina política sólo se ha propugnado seriamente en el mundo moderno, por lo que parece igualmente sólido argumentar que su origen ha de buscarse en el marco socioeconómico de este mundo. La economía—mundo capitalista es un sistema basado en la acumulación continua de capital. Uno de los principales mecanismos que la hacen posible es la conversión de cualquier cosa en mercancía. Estas mercancías circulan en lo que llamamos mercado mundial en forma de productos, capital y fuerza de trabajo. Es de suponer que cuanto más libre sea la circulación, más activa será la mercantilización y, en consecuencia, todo lo que se oponga al movimiento está contraindicando en teoría.

Todo aquello que impida que los productos, el capital y la fuerza de trabajo se transformen en mercancías vendibles supone un obstáculo para esos movimientos. Todo recurso a criterios que no sean su valor de mercado para evaluar los productos, el capital y la fuerza de trabajo, toda introducción en esta evaluación de otras prioridades hacen que estos elementos sean no vendibles o al menos difícilmente vendibles. Por una suerte de lógica interna impecable, todos los particularismos, del tipo que sean, se consideran incompatibles con la lógica del sistema capitalista, o como mínimo un obstáculo para su funcionamiento óptimo. Por consiguiente, en el seno del sistema capitalista es imperativo proclamar una ideología universalista e introducirla en la realidad como elemento fundamental en la incesante persecución de la acumulación de capital. Así, decimos que las relaciones sociales capitalistas son una forma de "disolvente universal" que lo reduce todo a una forma de mercancía homogénea cuyo único criterio de valoración es el dinero.

De aquí se extraen dos consecuencias principales. El universalismo permitiría la máxima eficacia posible en la producción de bienes. Específicamente, en términos de fuerza de trabajo, si tenemos una "vía libre a los talentos" (una de las consignas nacidas en la Revolución Francesa), es probable que coloquemos a las personas más competentes en las funciones profesionales que, en la división mundial del trabajo, mejor convengan a sus talentos. En efecto, hemos desarrollado todo un conjunto de mecanismos institucionales (enseñanza pública, función pública, normas contra el nepotismo) cuyo objeto es establecer lo que hoy llamamos sistema "meritocrático".

Por otra parte, la meritocracia sería no sólo económicamente eficaz, sino también un factor de estabilización política. En la medida en que existen desigualdades en la distribución de recompensas en el capitalismo histórico (al igual que en los sistemas históricos anterio-

res), el resentimiento de quienes reciben recompensas modestas con respecto a los que las reciben más importantes sería menos intenso al justificarse tal desigualdad por el mérito y no por la tradición. En otras palabras, se piensa que la mayor parte de la gente consideraría más aceptable, moral y políticamente, el privilegio adquirido mediante el mérito que el adquirido gracias a la herencia.

Esta sociología política me parece discutible. Diría incluso que lo cierto es exactamente lo contrario. Aunque el privilegio adquirido mediante la herencia ha sido aceptado, al menos en parte, durante mucho tiempo por los oprimidos, sobre la base de creencias místicas o fatalistas en un orden eterno que, al menos, los instalaba en la comodidad de la certeza, el privilegio adquirido por una persona que se supone más inteligente y, en todo caso, más instruida que otra es sumamente difícil de admitir, salvo por la minoría que, efectivamente, trepa ya por la escala. Nadie mejor que un "yuppie" para amar y admirar a otro. Los príncipes, al menos, podían parecer figuras bondadosamente paternales, pero un "yuppie" nunca será más que un hermano superprivilegiado. El sistema meritocrático es uno de los menos estables políticamente, y es precisamente esta fragilidad política la que explica la entrada en escena del racismo y el sexismo.

Durante mucho tiempo se ha pensado que la supuesta curva ascendente de la ideología universalista se correspondía teóricamente con la curva descendente del grado de desigualdad determinado por la raza o el sexo, tanto en la teoría como en la práctica. Desde el punto de vista empírico, éste no ha sido el caso. Se podría incluso observar lo contrario y constatar que, en el mundo moderno, las gráficas relativas a las desigualdades raciales y sexuales han registrado una progresión o que, al menos, no se han reducido realmente ni en los hechos ni probablemente en la ideología. Para determi-

nar las razones, debemos examinar qué proclaman realmente las ideologías racistas y sexistas.

El racismo no es sólo una actitud de desprecio o de miedo hacia quienes pertenecen a otros grupos definidos por criterios genéticos (como el color de la piel) o por criterios sociales (adscripción religiosa, pautas culturales, preferencia lingüística, etc.). Por regla general, aunque incluya ese desprecio y ese miedo, el racismo va mucho más lejos. El desprecio y el miedo son aspectos muy secundarios de lo que define la práctica del racismo en la economía—mundo capitalista. Puede afirmarse incluso que el desprecio y el miedo hacia el otro (xenofobia) es un aspecto del racismo que supone una contradicción.

En todos los sistemas históricos anteriores, la xenofobia entrañaba una consecuencia fundamental en el comportamiento: la expulsión del "bárbaro" del espacio físico de la comunidad, la sociedad, el grupo interno; la versión extrema de esta expulsión era la muerte. Cuando expulsamos físicamente al otro, el entorno que pretendemos buscar gana en "pureza", pero es inevitable que al mismo tiempo perdamos algo. Perdemos la fuerza de trabajo de la persona expulsada y, por consiguiente, la contribución de esa persona a la creación de un excedente del que hubiéramos podido apropiarnos periódicamente. Para todos los sistemas históricos, esto representa una pérdida, particularmente grave cuando toda la estructura y la lógica del sistema se fundamentan en la acumulación continua de capital.

Un sistema capitalista en expansión (circunstancia que concurre la mitad de las veces) necesita toda la fuerza de trabajo disponible, ya que es ese trabajo el que produce los bienes de los cuales se extrae y acumula el capital. La expulsión del sistema no tiene sentido. Pero si se quiere obtener el máximo de acumulación de capital es preciso reducir al mínimo simultáneamente los costes de producción (y por ende los costes que genera la fuerza de trabajo) y los derivados de los proble-

mas políticos, y por tanto reducir al mínimo simultáneamente —y no eliminar, ya que es imposible— las reivindicaciones de la fuerza de trabajo. El racismo es la fórmula mágica que favorece la consecución de ambos objetivos.

Examinamos uno de los primeros y más famosos debates que haya tenido lugar a propósito del racismo como ideología. Cuando los europeos llegaron al Nuevo Mundo encontraron pueblos, a muchos de los cuales eliminaron, directamente con la espada o indirectamente por la enfermedad. Un religioso español, fray Bartolomé de las Casas, hizo suya la causa de estos pueblos y afirmó que los indios tenían almas que había que salvar. Estudiemos más a fondo las implicaciones del argumento expuesto por De las Casas, que obtuvo la aprobación oficial de la Iglesia y finalmente la de los Estados. Dado que tenían alma, los indios eran seres humanos y debían aplicárseles las normas del derecho natural. Por consiguiente, estaba moralmente prohibido matarlos de manera indiscriminada (es decir, expulsarlos del dominio de la humanidad) y debía procurarse la salvación de su alma (es decir, convertirlos a los valores universalistas del cristianismo). Al estar vivos y presumiblemente en vías de conversión, podían ser integrados en la fuerza de trabajo, desde luego según el nivel de sus aptitudes, lo cual quería decir en el más bajo de la jerarquía profesional y salarial.

Desde un punto de vista operativo, el racismo ha adoptado la forma de lo que podemos denominar "etnificación" de la fuerza de trabajo. Es decir, en todo momento ha existido una jerarquía de profesiones y de remuneraciones proporcionada a ciertos criterios supuestamente sociales. Pero mientras el modelo de etnificación ha sido constante, sus detalles han variado con el lugar y con el tiempo, dependiendo de la localización de los pueblos y de las razas que se encontraban en un espacio y tiempo concretos y de las necesidades jerárquicas de la economía en ese espacio y tiempo.

Quiere esto decir que el racismo ha conjugado siempre las pretensiones basadas en la continuidad de un vínculo con el pasado (definido genética y/o socialmente) y una extrema flexibilidad en la definición presente de las fronteras entre estas entidades reificadas denominadas razas o grupos étnicos, nacionales y religiosos. La flexibilidad que ofrece la reivindicación de un vínculo con las fronteras del pasado, unida a la revisión continua de estas fronteras en el presente, adopta la forma de una creación y de una continua recreación de comunidades y grupos raciales y/o étnicos, nacionales y religiosos. Siempre están presentes, y siempre clasificados jerárquicamente, pero no siempre son exactamente los mismos. Ciertos grupos pueden desplazarse en la clasificación; algunos pueden desaparecer o unirse entre sí, y otros se desgajan mientras nacen nuevos grupos. Pero entre ellos siempre hay algunos individuos que son "negros". Si no hay negros, o si su número es excesivamente reducido, pueden inventarse "negros blancos".

Este tipo de sistema —un racismo constante en la forma y en el veneno, aunque un tanto flexible en sus fronteras— hace sumamente bien tres cosas. En primer lugar, permite ampliar o contraer, según las necesidades del momento, el número de individuos disponibles para los cometidos económicos peor pagados y menos gratificantes en un ámbito espacio—temporal concreto. Por otra parte, hace nacer y recrea permanentemente comunidades sociales que en realidad socializan a sus hijos para que puedan desempeñar, a su vez, las funciones que les corresponden (aunque, desde luego, les inculcan también formas de resistencia). Por último, ofrece una base no meritocrática para justificar la desigualdad. Merece la pena subrayar este último aspecto. Precisamente por ser una doctrina antiuniversalista, el racismo ayuda a mantener el capitalismo como sistema, pues justifica que a un segmento importante de la fuerza de trabajo se le asigne una remuneración muy

inferior a la que podría justificar el criterio meritocrático.

El capitalismo como sistema engendra el racismo, pero ¿es necesario que engendre también el sexismo? Sí, porque de hecho ambos están íntimamente unidos. La etnificación de la fuerza de trabajo tiene como fin hacer posibles unos salarios muy bajos para sectores enteros de la fuerza de trabajo. De hecho, esos salarios bajos sólo son posibles porque los asalariados pertenecen a estructuras familiares para las cuales los ingresos salariales de toda una vida sólo constituyen una parte relativamente reducida del total de ingresos familiares. Tales estructuras familiares precisan una inversión considerable de trabajo en actividades denominadas de "subsistencia" y en pequeñas actividades mercantiles, en parte del hombre adulto, pero en mayor medida de la mujer, los jóvenes y las personas de edad avanzada.

En un sistema como éste, la aportación de trabajo no asalariado "compensa" el bajo nivel de los ingresos salariales y, por consiguiente, representa en la práctica una subvención indirecta a los empresarios de los asalariados que pertenecen a esas familias. El sexismo permite que no pensemos en ello. El sexismo no es sólo la asignación de un trabajo diferente o incluso menos apreciado a las mujeres, como el racismo no es sólo xenofobia. El racismo trata de mantener a la gente en el interior del sistema de trabajo y no de expulsarla de él; el sexismo persigue el mismo objetivo.

La manera en que inducimos a las mujeres —así como a los jóvenes y a las personas de edad— a trabajar para crear plusvalías para los propietarios del capital, que ni siquiera les pagan lo más mínimo, consiste en proclamar que en realidad su trabajo no es tal. Inventamos el concepto de "ama de casa" y afirmamos que no trabaja, que se contenta con "llevar la casa". Y así, cuando los gobiernos calculan el porcentaje de mano de obra activa, las "amas de casa" no figuran ni en el numerador ni en el denominador de la opera-

ción. La discriminación por el sexo se acompaña automáticamente de la discriminación por la edad. Del mismo modo que pretendemos que el trabajo del ama de casa no crea plusvalía, pretendemos que las múltiples aportaciones en trabajo de los no asalariados jóvenes y de edad avanzada tampoco la producen.

Nada de lo expuesto refleja la realidad laboral, pero forma parte de una ideología sumamente poderosa y en la que todo encaja. Funciona perfectamente la combinación de universalismo y meritocracia, como base de legitimación del sistema por los cuadros o los estratos medios, y racismo como mecanismo destinado a estructurar la mayor parte de la fuerza de trabajo. Sin embargo, sólo hasta cierto punto, y ello por una razón muy sencilla: las dos estructuras ideológicas de la economía—mundo capitalista están en flagrante contradicción. En su combinación, el equilibrio es frágil y siempre está en peligro de romperse, ya que diversos grupos tratan de llevar más lejos la lógica del universalismo, por una parte, y la del racismo—sexismo, por otra.

Sabemos lo que sucede cuando el racismo—sexismo va demasiado lejos. Los racistas pueden tratar de expulsar totalmente al grupo externo, ya sea rápidamente, como en el caso de la matanza de judíos por los nazis, ya con menor rapidez, como en el de la adopción de un *apartheid* total. Llevadas a tales extremos, estas doctrinas son irracionales y, por su irracionalidad, encuentran resistencias no sólo en las víctimas, sino también en fuerzas económicas poderosas que no se oponen al racismo, sino al hecho de que se haya olvidado su objetivo original: una fuerza de trabajo etnificada pero productiva.

Podemos imaginar también lo que ocurre cuando el universalismo se lleva demasiado lejos. Tal vez algunos deseen poner en práctica una verdadera igualdad en el trabajo y su retribución, igualdad en la que la raza

(o su equivalente) y el sexo ya no desempeñen ningún papel. Pero mientras que el racismo puede llevarse demasiado lejos con toda rapidez, no hay una fórmula rápida para un mayor despliegue del universalismo, ya que es preciso eliminar no sólo las barreras legales e institucionales antiuniversalistas, sino también las estructuras interiorizadas de la etnificación, y esto requiere tiempo: al menos una generación. Así pues, es más fácil impedir que el universalismo vaya demasiado lejos. En nombre del universalismo se puede denunciar el denominado "racismo al revés" en todas las ocasiones en que se adopte una medida para desmantelar el aparato institucionalizado del racismo y del sexismo.

Lo que vemos por tanto es un sistema que funciona gracias a una estrecha correlación entre universalismo y racismo—sexismo en las proporciones correctas. Siempre hay intentos de llevar "demasiado lejos" uno u otro término de la ecuación, de lo cual se deriva una especie de trama en zigzag. La situación podría prolongarse eternamente si no se planteara un problema. Con el tiempo, los zigzags no se reducen, sino que tienen tendencia a aumentar. El empuje hacia el universalismo es cada vez más fuerte; el racismo y el sexismo, también. Las apuestas suben, y ello por dos razones.

Por una parte, está el impacto sobre todos los participantes de la información adquirida sobre la experiencia histórica acumulada; por otra, las tendencias coyunturales del propio sistema. El zigzag del universalismo y del racismo—sexismo no es el único del sistema; también está el zigzag de la expansión y la contracción económicas, por ejemplo, con el cual el zigzag ideológico del universalismo y el racismo—sexismo guarda una correlación parcial. El zigzag económico también se agudiza como consecuencia de otro fenómeno que no se aborda aquí. No obstante, dado que las contradicciones generales del sistema—mundo moderno le obligan a entrar en una larga crisis estructural, el punto ideológico—institucional más crítico en la bús-

queda de un sistema de recambio se sitúa, de hecho, en el agudizamiento de la tensión, en el incremento de los zigzags entre el universalismo y el racismo—sexismo. No se trata de saber cuál de los términos de la antinomia terminará por vencer, ya que están íntima y conceptualmente vinculados entre sí. La cuestión que se plantea consiste en saber si inventaremos —y cómo— sistemas nuevos que no procedan ni de la ideología del universalismo ni de la del racismo—sexismo. Esta es nuestra tarea, que no es sencilla precisamente.

3

Racismo y nacionalismo (*)

Etienne Balibar

Las organizaciones racistas se suelen negar a que se las califique así, reivindicándose como *nacionalismo* y proclamando la irreductibilidad de ambas nociones. ¿Se trata de una simple táctica de cobertura o es el síntoma de un miedo a las palabras inherente a la actitud racista? De hecho, los discursos de raza y de nación nunca se han alejado demasiado, aunque sólo fuera como negación: de este modo, la presencia de los "inmigrados" en el suelo nacional sería la causa de un "racismo antifrancés". La propia oscilación del vocabulario nos sugiere que, al menos en un Estado nacional que ya no tiene que constituirse, la organización del nacionalismo en movimientos políticos particulares encubre inevitablemente el racismo.

Al menos parte de los historiadores han usado esta cuestión para argumentar que el racismo (como discurso teórico y como fenómeno de masas) se desarrolla "dentro del campo del nacionalismo" omnipresente en la época moderna (1). De este modo, el nacionalismo sería, si no la causa única del racismo, en cualquier caso la condición determinante para su aparición. Mejor aún: las explicaciones "económicas" (por efecto de la

crisis) o "psicológicas" (por la ambivalencia del sentimiento de la identidad personal y de la pertenencia colectiva) sólo serían pertinentes en la medida en que iluminaran presupuestos o efectos provocados por el nacionalismo.

Sin duda, una tesis semejante confirma que el racismo no tiene nada que ver con la existencia de "razas" biológicas objetivas (2). Muestra que el racismo es un producto histórico o cultural, obviando el equívoco de las explicaciones "culturalistas" que, por otra vertiente, tienden también a convertir el racismo en una especie de elemento invariable de la naturaleza humana. Esta tesis tiene la ventaja de romper el círculo que remite la psicología del racismo a explicaciones que son en sí puramente psicológicas. Finalmente, cumple una función crítica en relación con las estrategias de eufemización de otros historiadores que tienen un cuidado exquisito para situar el racismo *fuera* del campo del nacionalismo como tal, como si fuera posible definirlo *sin* incluir en él los movimientos racistas, es decir, sin remontarse a las relaciones sociales que los inducen y que son indisociables del nacionalismo contemporáneo (en particular, el imperialismo((3). No obstante, esta acumulación de buenas razones no implica necesariamente que el racismo sea *una consecuencia inevitable del nacionalismo*, ni menos aún que *el nacionalismo sea históricamente imposible sin la existencia de un racismo abierto o latente* (4). La imprecisión de las categorías y de las articulaciones persiste. No hay que tener miedo de buscar concienzudamente sus causas, que hacen inoperante cualquier "purismo" conceptual.

La presencia del pasado

¿A partir de qué modelos, en estas postrimerías del siglo XX, hemos configurado nuestra concepción del racismo, inscrita en definiciones casi oficiales? Por una parte está el antisemitismo nazi, luego la segregación de los negros en los Estados Unidos (percibida

como una larga secuela de la esclavitud) y, finalmente, el racismo "imperialista" de las conquistas, guerras y dominaciones coloniales. La reflexión teórica sobre estos modelos (ligada a políticas de defensa de la democracia, de afirmación de los derechos humanos y de los derechos civiles, de liberación nacional ha producido una serie de diferenciaciones, porque marcan las direcciones hacia las que se orienta la búsqueda de las causas, a partir de la idea más o menos explicitada de que la supresión de los efectos depende precisamente de la de las causas.

La primera diferenciación que encontramos es entre racismo *teórico* (o doctrinal) y racismo *espontáneo* (el "prejuicio" racista), considerado unas veces como un fenómeno de psicología colectiva y otras como una estructura de la personalidad individual más o menos "consciente". Volveremos sobre esta cuestión.

Desde un punto de vista más histórico, la singularidad del antisemitismo en relación con el racismo colonial o, en los Estados Unidos, la necesidad de interpretar en forma diferente la opresión racial de los negros y las discriminaciones dirigidas contra las "etnias" inmigrantes, nos llevan a distinguir, de forma más o menos abstracta, un racismo *interior* (dirigido contra una población minoritaria en el espacio nacional) y un racismo *exterior* (considerado como una forma extrema de xenofobia). Hay que destacar que esto supone *la adopción de la frontera nacional* como premisa y se corre el riesgo de poderlo aplicar con cierta dificultad a las situaciones poscoloniales o casi coloniales (como la dominación norteamericana sobre América Latina), en las que la noción de frontera es mucho más equívoca que en otros casos.

Desde el momento en que el análisis del discurso racista se benefició de los métodos de análisis fenomenológico y semántico, pareció operativo caracterizar determinadas posiciones racistas como *autorreferencia-*

les (son los portadores del prejuicio, que ejercen la violencia física o simbólica, los que se autodenominan representantes de una raza superior), por oposición a un racismo *heterorreferencial* o "heterofóbico" (en el que, por el contrario, se asimila a las víctimas del racismo o, para ser más preciso, del proceso de racificación a una raza inferior o maléfica). Esto plantea no sólo la cuestión de cómo se forma el mito de las razas, sino también la de si el racismo es indisociable del mismo.

El análisis político, tanto si se aplica a los fenómenos actuales como si trata de reconstruir la génesis de fenómenos pasados, se esfuerza por evaluar la participación respectiva de un racismo *institucional* y de un racismo *sociológico*. Esta distinción se superpone en gran parte a la de racismo teórico y racismo espontáneo (efectivamente, es difícil imaginar o señalar en la historia instituciones estatales con un objetivo de segregación racial que no tengan una justificación doctrinal). Sin embargo, no coincide con ella pura y simplemente, primero porque estas justificaciones se pueden tomar de ideologías teóricas diferentes de una mitología racial y, segundo, porque la noción de racismo sociológico supone una dimensión dinámica, de coyuntura, que va más allá de la psicología de los perjuicios, atrayendo nuestra atención sobre el problema que plantean los *movimientos* colectivos de carácter racista. La alternativa entre racismo institucional y racismo sociológico nos avisa de que no hay que despreciar las diferencias que separan la presencia del racismo *en el Estado* de la creación de un racismo *de Estado* (oficial). Sugiere también que es importante hacer averiguaciones sobre la vulnerabilidad ante el racismo de determinadas clases sociales y las formas que éstas últimas le dan en una coyuntura determinada. Sin embargo, se trata básicamente de una alternativa mistificadora que sobre todo traduce estrategias de proyección y de negación. Todo racismo histórico es *a un tiempo* institucional y sociológico.

Finalmente, la confrontación entre el nazismo y los

racismos coloniales o la segregación en los Estados Unidos, ha generalizado la distinción entre un racismo *de exterminio* o de eliminación ("exclusivo") y un racismo *de opresión* o de explotación ("inclusivo"); uno trata de purificar el cuerpo social de la mancilla o del peligro que podrían representar las clases inferiores y el otro, por el contrario, de jerarquizar, de compartimentar la sociedad. Sin embargo, se pone inmediatamente de manifiesto que, incluso en los casos extremos, ninguna de estas dos formas aparece nunca en estado puro: de este modo, el nazismo combinó exterminio y deportación, "solución final" y esclavitud y los imperialismos coloniales practicaron simultáneamente los trabajos forzados, la institución de regímenes de castas, la segregación étnica y los "genocidios" o masacres sistemáticas de poblaciones.

Estas distinciones no sirven tanto para clasificar tipos de comportamiento o de estructuras idealmente puros como para identificar trayectorias históricas. Su pertinencia relativa nos conduce a la sensata conclusión de que no existe *un* racismo invariable, sino *unos* racismos que forman un espectro abierto de situaciones. También nos hace una advertencia que puede ser indispensable desde el punto de vista intelectual y político: una configuración racista determinada no tiene fronteras fijas, es un momento de una evolución que sus potencialidades latentes y también las circunstancias históricas, las relaciones de fuerzas en la formación social, desplazarán a lo largo del espectro de los racismos posibles. En el fondo, sería difícil encontrar sociedades contemporáneas en las que el racismo estuviera ausente (sobre todo si no se puede comprobar suficientemente si sus expresiones públicas están inhibidas por la cultura dominante, o si el "*paso al acto*" violento está más o menos reprimido por el aparato judicial). No por ello hay que deducir que vivimos con indiferencia en "sociedades racistas", con la condición de que esta prudencia no se transforme a su vez en justificación. Es aquí

donde se ve la necesidad de ir más allá de las tipologías. Más que un tipo único, o una yuxtaposición de casos particulares que hay que clasificar dentro de categorías formales, *el racismo es en sí mismo una historia singular,* no lineal, es cierto (con sus puntos de retroceso, sus fases subterráneas y sus explosiones), que conecta las coyunturas de la humanidad moderna para verse a su vez afectado por ellas. Es la razón de que las imágenes del antisemitismo nazi y del racismo colonial, incluso de la esclavitud, no se puedan evocar sencillamente como modelos con los que se puede medir el grado de pureza y de gravedad de determinado "brote racista", ni siquiera como épocas o acontecimientos que delimitan el lugar del racismo en la historia; se deben considerar como *formaciones* que siguen estando activas, en parte conscientes y en parte inconscientes, que contribuyen a estructurar los comportamientos y los movimientos que surgen de las condiciones actuales. Podemos subrayar el hecho paradigmático de que el *apartheid* sudafricano mezcle estrechamente indicios de las *tres* formaciones que acabamos de mencionar (nazismo, colonización, esclavitud).

Además es bien sabido que la derrota del nazismo y la revelación del exterminio de los campos no se limitaron a precipitar una toma de conciencia que forma parte de la cultura llamada universal en el mundo actual (aunque esta conciencia sea desigual, insegura de su contenido y de sus implicaciones; en suma, diferente de un conocimiento). Trajeron también una prohibición, consecuencias ambivalentes, que van desde la necesidad para el discurso racista contemporáneo de eludir los enunciados típicos del nazismo (salvo "lapsus"), hasta la posibilidad de presentarse a sí mismo, habida cuenta de la existencia del nazismo, como *el otro yo* del racismo; desde el desplazamiento del odio hacia "objetos" diferentes de los judíos hasta la atracción compulsiva por los secretos perdidos del hitlerismo. Tengo la intención de sostener (sobre todo porque el fenómeno

me parece cualquier cosa menos marginal) que, dentro de su pobreza, el mimetismo nazi de las bandas de jóvenes "skinheads", en la tercera generación desde el "apocalipsis", representa *una de las formas de la memoria colectiva* en el seno del racismo actual; o si se prefiere, una de las formas en que la memoria colectiva contribuye a dibujar las líneas estructurales del racismo actual, lo que quiere decir también que no se puede esperar librarse de él ni por la simple represión ni por la simple predicación.

Sin duda, ninguna experiencia histórica lleva en sí la fuerza necesaria para reactivarse. Para interpretar las fluctuaciones del racismo de los años ochenta entre el antinazismo verbal, lo no verbalizado y la reproducción mítica, hay que tener en cuenta las colectividades hacia las que se dirige, sus propias acciones y reacciones. El racismo es una relación social y no un simple delirio de sujetos racistas (5). La actualidad sigue estando ligada a los restos singulares del pasado. De este modo, cuando nos preguntemos en qué sentido la fijación de los odios raciales en los inmigrados magrebíes reproduce algunos de los rasgos clásicos del antisemitismo, no sólo habrá que apuntar una analogía entre la situación de las minorías judías en Europa entre los siglos XIX y XX y la de las minorías "araboislámicas" en la Francia actual, remitiéndolas al modelo abstracto de un "racismo interior" dentro del cual una sociedad proyecta sobre una parte de ella misma sus frustraciones y sus angustias (o, mejor, las de los individuos que la componen); también habrá que cuestionarse sobre el devenir, único en su género, del antisemitismo, más allá de la "identidad judía", a partir de las características francesas de su repetición y a partir de su nuevo impulso hitleriano.

Lo mismo se puede decir de los rastros del racismo colonial. No es demasiado difícil descubrir sus efectos omnipresentes a nuestro alrededor. En primer lugar, porque no ha desaparecido *toda* la colonización francesa directa (algunos "territorios" y sus "autóctonos" con

estatuto de ciudadanos a medias han sobrevivido a la descolonización. También porque el neocolonialismo es una realidad generalizada que no se puede ignorar. Finalmente, y sobre todo, porque los "objetos" predilectos del racismo actual, los trabajadores procedentes de las antiguas colonias francesas y sus familias, aparecen como el producto de la colonización y de la descolonización y, de este modo, llegan a concentrar sobre ellos mismos la pervivencia del desprecio colonial y el resentimiento que experimentan los ciudadanos de una potencia derrocada, o incluso la obsesión imaginaria de una revancha. Sin embargo, estas continuidades no son suficientes para caracterizar la situación. Están mediatizadas (como habría dicho Sartre) o sobredeterminadas (como diría Althusser) por el reflejo en el espacio nacional (con diferencias que dependen de los grupos sociales, las posturas ideológicas) de acontecimientos y de *tendencias históricas más amplias. También en este* caso, aunque en una modalidad completamente extraña al nazismo, ha habido una ruptura. Para ser más precisos: una sedimentación interminable y una ruptura relativamente rápida, pero profundamente equívoca.

Podría parecer a primera vista que el racismo colonial es el ejemplo por excelencia de un "racismo exterior", variante extrema de la xenofobia que combina el temor y el desprecio, perpetuado por la conciencia que han tenido siempre los colonizadores, a pesar de su pretensión de haber creado un orden duradero, de que este orden descansaba en una relación de fuerzas reversible. En esta misma característica se han basado muchas de las antítesis entre racismo colonial y antisemitismo, al igual que en la diferencia entre opresión y exterminio (que la "solución final" nazi iniciaba a proyectar retrospectivamente sobre toda la historia del antisemitismo). De este modo, nos encontraríamos con dos modelos que tienden a ser incompatibles (lo que hace decir a algunos, no sin cierto nacionalismo judío, que el "antisemitismo no es un racismo"): por un lado,

un racismo que tiende a eliminar a una minoría interior, no solamente asimilada, sino también parte integrante de la cultura y de la economía de las naciones europeas desde sus orígenes; por otra, un racismo que sigue excluyendo de hecho y de derecho, de la cultura dominante, del poder social, a una mayoría conquistada por la fuerza, es decir, "excluyéndola" indefinidamente (lo que no impide, sino todo lo contrario, el paternalismo, la destrucción de las culturas "indígenas" y la imposición a las "élites" de las naciones colonizadas modos de vida y de pensamiento propios del colonizador).

Sin embargo, hay que observar que la *exterioridad* de las poblaciones "indígenas" en la colonización o, más bien, su representación como exterioridad *racial*, aunque recupere y asimile a su discurso imágenes muy antiguas de la "diferencia", no es en nada un estado de cosas preestablecido. Se ha producido y reproducido dentro del espacio creado por la conquista y la colonización, con sus estructuras concretas de administración, de trabajos forzados, de opresión sexual, es decir, sobre la base de una determinada *interioridad*. De no ser así no se podría explicar la ambivalencia del doble movimiento de asimilación y de exclusión de los "indígenas", ni la forma en que la infrahumanidad adjudicada a los colonizados viene a determinar la imagen de sí mismas que las naciones colonizadoras han desarrollado durante la época del reparto del mundo. La herencia del colonialismo es en realidad una combinación fluctuante de exteriorización continuada y de "exclusión interior". Se puede comprobar todavía observando como toma forma el complejo de superioridad imperialista. Las castas coloniales de distintas nacionalidades (inglesa, francesa, holandesa, portuguesa, etc.) han forjado *en común* la idea de una superioridad "blanca", de unos intereses de la civilización que hay que defender contra los salvajes. Esta representación (la "carga del hombre blanco") ha contribuido de forma decisiva a crear la no-

ción moderna de una identidad europea u occidental, supranacional. No es menos cierto que las mismas castas no han dejado de jugar a lo que Kipling llamaba "el gran juego", consistente en movimientos de rebelión de "sus" indígenas unos contra otros ni, yendo más lejos, de invocar una humanidad especial *unas castas contra otras*, proyectando la imagen del racismo sobre las prácticas coloniales de sus rivales. La colonización francesa se proclamó "asimiladora", la colonización inglesa "respetuosa de las culturas". El otro blanco es también el blanco malvado. Cada nación blanca es, en espíritu, "la más blanca": es decir, al mismo tiempo la más elitista y la más universalista, contradicción aparente a la que intentaré referirme más adelante.

Al acelerarse el proceso de descolonización, estas contradicciones cambiaron de forma. La descolonización, comparada con sus ideales, fue frustrada y, al mismo tiempo, incompleta y pervertida. Sin embargo, al cruzarse con otros acontencimientos relativamente independientes (la entrada en la era de los armamentos y de las redes de comunicación planetarias), creó un nuevo espacio político: no sólo un espacio en el que se crean estrategias, circulan capitales, tecnologías y mensajes, sino un espacio e el que poblaciones enteras sometidas a la ley del mercado se encuentran física y simbólicamente. De este modo, la equívoca configuración de interioridad-exterioridad que desde la época de las conquistas coloniales formaba una de las dimensiones extructuradoras del racismo se ve reproducida, ampliada y reactivada. No es necesario poner de manifiesto que es debido al efecto de "Tercer Mundo a domicilio" que suscita la inmigración procedente de las antiguas colonias o semicolonias hacia los "centros" capitalistas. Sin embargo, esta forma de *interiorización de lo exterior*, que define la frontera en la que se mueven las representaciones de la "raza" y de la "etnicidad", sólo se puede separar en abstracto de formas aparentemente antitéticas de *exteriorización de lo interior*; especial-

mente de las derivadas de la formación, tras la marcha más o menos completa de los colonizadores, de Estados que pretenden ser nacionales (pero que lo consiguen en forma muy desigual) en la inmensa periferia del planeta, con su antagonismo explosivo entre las burguesías capitalistas o las burguesías de Estado "occidentalizadas" y las masas miserables, empujadas con ello al "tradicionalismo" (6).

Benedict Anderson sostiene que la descolonización no se tradujo en el Tercer Mundo en un desarrollo de lo que determinada propaganda llama el "contrarracismo" (antiblanco, antieuropeo) (7). Admitamos que esto se escribió antes de la reciente evolución del integrismo islámico, por cuya contribución a los flujos de "xenofobia" de nuestra coyuntura habrá que preguntarse. De todas formas, es una constatación incompleta. Si en Africa, Asia y América Latina no hay contrarracismo "tercermundista", hay una plétora de racismos devastadores, a un tiempo institucionales y populares, *entre* "naciones", "etnias", "comunidades". A la inversa, el espectáculo de estos racismos, deformado por la comunicación mundial, no deja de alimentar los estereotipos del racismo blanco, manteniendo la vieja idea según la cual las tres cuartas partes de la humanidad son incapaces de gobernarse a sí mismas. Sin duda, el telón de fondo de estos efectos miméticos está formado por la sustitución del antiguo mundo de las naciones colonizadoras y de su campo de maniobras (el resto de la humanidad) por un nuevo mundo formalmente organizado en Estados—nación equivalentes (todos "representados" en las instituciones internacionales), pero atravesado por la frontera constantemente desplazada, irreductible a las fronteras entre Estados, de *dos humanidades* que parecen inconmensurables: la de la miseria y la del "consumo", la del subdesarrollo y la del superdesarrollo. En apariencia la humanidad se ha reunificado con la desaparición de las jerarquías imperialistas: de hecho, *en cierto sentido, solamente ahora exis-*

te la humanidad como tal, pero escindida en masas que tienden a ser incompatibles. En el espacio de la economía—mundo, que se ha convertido en el de la política—mundo, de la ideología—mundo, la división entre los infrahombres y los superhombres es estructural, pero violentamente inestable. Antes, la noción de humanidad no era más que una abstracción. A la pregunta "¿Qué es el hombre?" que, por muy aberrantes que nos parezcan sus formas, persiste en el pensamiento racista, no hay ninguna respuesta que no sufra las consecuencias de esta escisión (8).

¿Qué se puede deducir de esto? Los desplazamientos a los que acabo de hacer alusión forman parte de lo que, utilizando el vocabulario de Nietzsche, podríamos llamar *transvaloraciones* contemporáneas del racismo, que implican a un tiempo a la economía general de las agrupaciones políticas de la humanidad y al inconsciente colectivo de su historia. Constituyen lo que más arriba llamaba el devenir singular del racismo, que relativiza las tipologías y vuelve a elaborar las experiencias acumuladas, a contrapelo de lo que creemos que es la "educación de la humanidad". En este sentido, al contrario de lo que postula uno de los enunciados más constantes de la propia ideología racista, *no es la "raza" la que constituye una memoria biológica o psicológica de los hombres, es el racismo el que representa una de las formas más insistentes de la memoria histórica de las sociedades modernas*. El racismo es lo que continua operando la "fusión" imaginaria del pasado y de la actualidad en la que se despliega la percepción colectiva de la historia humana.

Por todo ello, la cuestión, que se sigue planteando sin cesar, de la irreductibilidad del antisemitismo al racismo colonialista está mal planteada. Nunca fueron totalmente independientes; no son inmutables. Tienen una descendencia común que reacciona frente a nuestro análisis de sus formas precedentes. Algunos rasgos funcionan constantemente como pantalla de otros, pero re-

presentan igualmente lo no verbalizado. De este modo, la identificación del racismo con el antisemitismo y, especialmente, con el nazismo, funciona como una justificación: permite refutar el carácter racista de la "xenofobia" que se dirige hacia los inmigrados. A la inversa, *la asociación del antisemitismo* (aparentemente "gratuita") *con el racismo antiinmigrados* dentro del discurso de los movimientos xenófobos que se desarrollan actualmente en Europa no es la expresión de un antihumanismo genérico, de una estructura permanente de exclusión del "Otro" en todas sus formas, ni tampoco el simple efecto pasivo de una tradición política conservadora (llámese nacionalista o fascista). De forma mucho más específica y mucho más "perversa", organiza el pensamiento racista proporcionándole sus modelos conscientes e inconscientes: el carácter realmente inimaginable del exterminio nazi viene de este modo a encuadrarse *dentro* del complejo contemporáneo, para metaforizar allí *el deseo de exterminio* que ronda también al racismo antiturco o antiárabe (9).

El campo del nacionalismo

Volvamos ahora a los vínculos entre nacionalismo y racismo. Comenzemos por reconocer que la propia categoría de nacionalismo es intrínsecamente equívoca. Esto es debido, en primer lugar, a la antítesis de las situaciones históricas en las que aparecen movimientos, políticas nacionalistas. Fichte o Gandhi no son Bismarck; Bismarck o De Gaulle no son Hitler. Sin embargo, no podemos suprimir mediante una simple decisión intelectual el efecto de simetría ideológica que se impone aquí a las fuerzas antagonistas. Nada nos permite identificar pura y simplemente el nacionalismo de los dominantes y el de los dominados, el nacionalismo de liberación y el nacionalismo de conquista. Sin embargo, esto tampoco nos autoriza a ignorar que existe un elemento común, aunque sólo sea la lógica de la situación, la inscripción estructural en las formas políticas del

mundo contemporáneo, entre el nacionalismo del FLN argelino y el del ejército colonial francés; ahora mismo, entre el del ANC y el de los afrikaners. Llevémoslo hasta el límite: esta asimetría formal no es extraña a una dolorosa experiencia que hemos vivido repetidamente: la de la transformación de los nacionalismos de liberación en nacionalismos de dominio (al igual que vivimos la experiencia de la transformación de las revoluciones socialistas en dictaduras de Estado), que nos lleva a cuestionarnos regularmente sobre la potencialidad opresora que lleva en sí todo nacionalismo. La contradicción, antes de residir en las palabras, reside en la propia historia (10).

¿Por qué es tan difícil definir el nacionalismo? En primer lugar, porque este concepto no funciona nunca solo, sino dentro de una cadena de la que es el eslabón central y, al mismo tiempo, el más débil. Esta cadena se enriquece constantemente (dependiendo de modalidades que varían de un idioma a otro) con nuevos términos intermedios o extremos: civismo, patriotismo, populismo, *etnismo,* etnocentrismo, xenofobia, chauvinismo, imperialismo, jingoismo... desafío a cualquiera a que fije, de una vez por todas, unívocamente, estas diferencias de significación. Sin embargo, me parece que su figura de conjunto se puede interpretar con bastante sencillez.

Por lo que se refiere a la relación *nacionalismo—nación*, el núcleo de sentido opone una "realidad", la nación, a una "ideología", el nacionalismo. Esta relación se percibe en forma bien diferente por parte de unos y otros, ya que plantea algunas cuestiones oscuras: ¿la ideología nacionalista es el reflejo (necesario o circunstancial) de la existencia de las naciones? o, por el contrario, ¿son las naciones las que se crean a partir de ideologías nacionalistas (con el riesgo de que cuando éstas alcancen su "objetivo" se transformen inmediatamente)? La propia "nación (y esta cuestión no es independiente de las anteriores) ¿debe consi-

derarse ante todo como un "Estado" o como una "sociedad" (formación social)? Dejemos en suspenso de momento estas discusiones, así como las variantes a las que pueden dar lugar con la introducción de términos como ciudadanía, pueblo, nacionalidad...

Por lo que se refiere a la relación entre *nacionalismo y racismo*, el núcleo de sentido enfrenta a una ideología y una política "normales" (el nacionalismo) con una ideología y un comportamiento "excesivos" (el racismo), ya sea para oponerlos o para convertir a uno en la verdad del otro. También en este caso surgen inmediatamente preguntas y distinciones conceptuales. Antes que concentrar nuestra reflexión sobre el racismo, ¿no convendría ocuparnos de la alternativa nacionalismo/imperialismo, más "objetiva"? Esta confrontación hace aparecer otras posibilidades: por ejemplo, que el propio nacionalismo podría ser el efecto ideológico y político del carácter imperialista de las naciones, o de su supervivencia en una época y un entorno imperialistas. Se puede complicar aún más la cadena introduciendo nociones como fascismo y nazismo, con la red de preguntas aferentes: ¿son ambos nacionalismos? ¿imperialismos?

De hecho, y es lo que marcan todas estas preguntas, la totalidad de la cadena lleva implícita una pregunta fundamental. Desde el momento en que "en algún punto" de esta cadena históricopolítica entra en escena una violencia intolerable, aparentemente "irracional", ¿*dónde* hay que situar esta entrada en escena? ¿En una secuencia en la que aún no intervienen más que "realidades" o en los conflictos "ideológicos"? Por otra parte, ¿hay que considerar la violencia como una perversión de un estado de cosas normal, una desviación en relación con una hipotética "línea recta" de la historia de la humanidad o hay que admitir que representa la verdad de los momentos anteriores y que, desde este punto de vista, a partir del nacionalismo, o quizá de la

existencia de las naciones, el germen del racismo está en el corazón de la política?

Naturalmente, a todas estas preguntas corresponden, dependiendo del punto de vista de los observadores y las situaciones sobre las que reflexionan, una enorme variedad de respuestas. No obstante, considero que, en su misma dispersión, no hacen más que dar vueltas alrededor del mismo problema: *la noción de nacionalismo se divide constantemente*. Siempre hay un nacionalismo "bueno" y un nacionalismo "malo": el que tiende a construir un Estado o una comunidad y el que tiende a subyugar, a destruir; el que se remite al derecho y el que se remite al poder; el que tolera los demás nacionalismos, o los justifica y los incluye dentro de una misma perspectiva histórica (el gran sueño de la "primavera de los pueblos"), y el que los excluye radicalmente desde una perspectiva imperialista y racista. El que es signo de amor (incluso excesivo) y el que es signo de odio. En definitiva, la división interna del nacionalismo resulta tan esencial y tan difícil de clasificar como el paso que va de "morir por la patria" a "matar por su país"... La multiplicación de los términos "cercanos", sinónimos o antónimos, es sólo la extereorización de este fenómeno. No creo que nadie se haya escapado realmente de esta reinserción del dilema dentro del concepto mismo de nacionalismo (y cuando se lo ha expulsado por la puerta de la teoría, ha entrado otra vez por la ventana de la práctica), pero es especialmente evidente en la tradición liberal, lo que se puede explicar por el equívoco tan profundo de las relaciones entre liberalismo y nacionalismo desde hace por lo menos dos siglos (11). Es obligado destacar también que, desplazándola uno o dos puntos, las ideologías racistas pueden simular esta discusión y aprovecharla: ¿la función de nociones como "espacio vital" no es acaso suscitar la cuestión del "lado bueno" del imperialismo o del racismo? El neorracismo, cuya proliferación observamos hoy en día, desde la antropología "diferencialista" a la

sociobiología, ¿no se dedica constantemente a diferenciar lo que sería inevitable y en el fondo útil (una determinada "xenofobia" que empuja a los grupos a defender su "territorio", su "identidad cultural", a preservar entre sí la "distancia apropiada") de lo que sería inútil y perjudicial en sí (la violencia directa, *el pasar al acto*), aunque inevitable cuando se menosprecian las exigencias elementales de la etnicidad?

¿Cómo salir de este círculo? No basta con pedir, como han hecho algunos analistas recientes, que se refuten los juicios de valor, es decir que se suspenda el juicio sobre las consecuencias del nacionalismo en coyunturas diferentes (12), o que se considere el nacionalismo como un efecto ideológico del proceso "objetivo" de formación de las naciones (y de los Estados—nación) (13). La ambivalencia de los efectos forma parte de la historia misma de todos los nacionalismos y eso es precisamente lo que se trata de explicar. Desde este punto de vista, el análisis del lugar que ocupa el racismo dentro del nacionalismo es decisivo: si el racismo no se manifiesta con la misma fuerza en todos los nacionalismos o en todos los momentos de su historia, sigue representando, sin embargo, una tendencia necesaria para su formación. En el fondo, esta imbricación remite a las circunstancias en las que los Estados—nación, establecidos en *territorios* históricamente cuestionados, se esforzaron por controlar los movimientos de *población* y a la producción del "pueblo" como comunidad política superior a las divisiones de clase.

En este punto aparece, no obstante, una objeción, que se refiere a los mismos términos de la discusión. Es la que Maxime Rodinson, principalmente, dirige a todos aquellos que, como Collette Guillaumin, se empeñan en adoptar una definición "amplia" del racismo (14). Una definición de este tipo quiere tener en cuenta *todas* las formas de exclusión y de "minorización", con o sin teorización biológica. Se propone remontarse más

allá del racismo "étnico", hasta el origen del "mito de la raza" y de su discurso genealógico: el "racismo de clase" de la aristocracia posfeudal. Sobre todo, quiere englobar dentro del nombre de "racismo", para poder analizar su mecanismo común de naturalización de las diferencias, todas las opresiones de minorías que, en una sociedad formalmente igualitaria, conducen a diversos fenómenos de "racificación" de los grupos sociales: grupos étnicos, pero también mujeres, *desviados* sexuales, enfermos mentales, subproletarios, etc. (15). Según Rodinson, habría que elegir: *o bien* hacer del racismo interior y exterior una tendencia del nacionalismo y, por ende, del etnocentrismo, del que el nacionalismo no sería más que una fórmula moderna; *o bien* ampliar la definición de racismo para comprender sus mecanismos psicológicos (proyección fóbica, negación del Otro real cubierto por los significantes de una alteridad obsesiva), pero corriendo el riesgo de disolver su especificidad histórica.

Sin embargo, esta objeción se puede retirar. Se puede hacer incluso de tal forma que la imbricación histórica del nacionalismo y del racismo sea más visible; pero con la condición de plantear algunas tesis que rectifiquen en parte la idea de una definición "amplia" del racismo o, al menos, la precisen:

1.— *Ninguna nación* (es decir, ningún Estado nacional) *posee de hecho una base étnica*, lo que quiere decir que no se podría definir el nacionalismo como un etnocentrismo, sino, precisamente en el sentido de la producción de una etnicidad *ficticia*. Razonar de forma diferente sería olvidar que los "pueblos", como tampoco las "razas", no tienen una existencia natural en virtud de una descendencia, de una comunidad de cultura o de intereses preexistentes. Sin embargo, hay que crear en la realidad (y por tanto en el tiempo de la historia) su unidad imaginaria, *contra* otras unidades posibles.

2.— *El fenómeno de "minorización" y de "racifica-*

ción" que se dirige simultáneamente a distintos grupos sociales de "naturaleza" completamente diferente, especialmente a las comunidades "extranjeras" y a las "razas inferiores", las mujeres, los "desviados", no representa una yuxtaposición de comportamientos y de discursos sencillamente análogos, aplicados a una serie potencialmente indefinida de objetos independientes unos de otros, sino *un sistema histórico de exclusiones y de dominaciones complementarias, vinculadas entre sí.* En otras palabras, no es que haya un "racismo étnico" y un "racismo sexual" (o sexismo) que van paralelos, sino, más bien, que racismo y sexismo funcionan juntos; concretamente, que *el racismo presupone siempre un sexismo.* En estas condiciones, una categoría general de "racismo" no es una abstracción, amenazada con perder en precisión y pertinencia históricas lo que gane en universalidad; es una noción más concreta que tiene en cuenta el poliformismo necesario del racismo, su función globalizante, sus conexiones con el conjunto de las prácticas de normalización y de exclusión social, como se puede ver a propósito del neorracismo, cuyo objeto predilecto no es el "árabe" o el "negro", sino el "árabe (en tanto que) drogadicto", "delincuente", "violador", etc., o también el violador y el delincuente en tanto que "árabes", "negros", etc.

3.— *Es esta estructura amplia del racismo*, heterogénea y sin embargo fuertemente cohesionada, en primer lugar por una red de prejuicios y en segundo por discursos y comportamientos, *la que mantiene una relación necesaria con el nacionalismo* y contribuye a crearlo, produciendo la etnicidad ficticia alrededor de la cual se organiza.

4.— Finalmente, aunque es necesario incluir entre las condiciones estructurales del racismo moderno, a un tiempo simbólicas e institucionales, el hecho de que las sociedades en las que se desarrolla el racismo son al mismo tiempo sociedades "igualitarias", es decir, sociedades que ignoran (oficialmente) las diferencias de con-

dición entre los individuos, esta tesis sociológica (definida principalmente por L. Dimont (16)), no puede abstraerse del entorno nacional. En otras palabras, no es el Estado *moderno* el que es "igualitario", sino el Estado *nacional* (y nacionalista) moderno, *con una igualdad que tiene como límites interiores y exteriores la comunidad nacional* y como contenido esencial los actos que le dan significado directo (especialmente el sufragio universal, la "ciudadanía" política). Es ante todo una igualdad respecto a la nacionalidad.

Esta controversia (como otras semejantes a las que podríamos referirnos (17)), tiene una ventaja: empezamos a entender que el vínculo entre nacionalismo y del racismo no es ni una cuestión de perversión (porque no hay esencia "pura" del nacionalismo) ni una cuestión de similitud formal, sino una cuestión de articulación histórica. Lo que tenemos que entender es la diferencia específica del racismo y la forma en que, articulándose con el nacionalismo, *en su diferencia, le resulta necesario*. Es como decir que la articulación del nacionalismo y del racismo sólo puede ponerse en claro a partir de esquemas de causalidad clásicos, tanto si son mecanicistas (uno causa al otro, "produciendo" el otro, según la regla de proporcionalidad de los efectos con la causa) como espiritualistas (uno "expresa" al otro, o le da un sentido, o revela su esencia oculta). Requiere una dialéctica de la unidad de los contrarios.

Esta necesidad en ningún sitio es tan evidente como en el debate planteado una y otra vez sobre la "esencia del nazismo", verdadero espejismo para todas las hermenéuticas de la relación social en el que se reflejan (y se transponen) las incertidumbres políticas del presenta (18).

A los ojos de unos, el racismo hitleriano es el resultado del nacionalismo: viene de Bismarck (o incluso del romanticismo alemán o de Lutero), de la derrota de 1918 y de la humillación del tratado de Versalles, y suministra su ideología a un proyecto de imperialismo ab-

soluto (el "espacio vital", la Europa alemana),. Si la coherencia de esta ideología se asemeja a la de un delirio, hay que ver aquí precisamente la explicación de su influencia —breve, pero casi total— sobre la "masa" de cualquier origen social y sobre los "jefes" cuya ceguera precipita finalmente la nación a su ruina. Más allá de todas las engañifas "revolucionarias" y de todos los vuelcos de la coyuntura, la empresa de dominio mundial está en la lógica del nacionalismo que las masas y los jefes tienen en común.

Sin embargo, a los ojos de los otros, estas explicaciones no pueden menos de obviar lo esencial, por muy sutiles que sean en el análisis de las fuerzas sociales y de las tradiciones intelectuales, de los acontecimientos y de las estrategias de poder; por mucha habilidad que empleen en relacionar la monstruosidad de los nazis con la anomalía de la historia alemana. Precisamente, *fue por no ver en el nazismo más que un nacionalismo* análogo, poco más o menos, a su propio nacionalismo, cómo la opinión y los dirigentes de las naciones "democráticas" de entonces se ilusionaron sobre sus objetivos y creyeron poder llegar a acuerdos con él o limitar sus estragos. El nazismo es excepcional (quizá sea revelador de una posibilidad de transgresión de la racionalidad política inscrita en la condición del hombre moderno) porque en él la lógica del racismo lo desborda todo, se impone a expensas de la lógica nacionalista "pura": porque la "guerra racial", interna y externa, acaba por quitar toda su coherencia a la "guerra nacional" (cuyos objetivos de dominio siguen siendo objetivos *positivos*). De este modo, el nazismo sería la imagen misma de este "nihilismo" que invocó, en la que se reúnen la exterminación del Enemigo imaginario, encarnación del Mal (el judío, el comunista), y la autodestrucción (antes la aniquilación de Alemania que la confesión del fracaso de su "élite racial", la casta de las SS y el partido nazi).

En esta controversia se ve con claridad cómo se su-

perponen permanentemente discursos analíticos y juicios de valor. La historia se hace diagnótico de lo normal y de lo patológico, y llega a imitar el discurso de su propio objeto, diabolizando al nazismo que, a su vez, diabolizaba a sus adversarios y a sus víctimas. Sin embargo, no es fácil salir de este círculo, porque se trata de no reducir el fenómeno a generalidades convencionales cuya impotencia *práctica* ha puesto precisamente de manifiesto. Tenemos la impresión contradictoria de que, con el racismo nazi, el nacionalismo bebe en lo más profundo de sus tendencias latentes, trágicamente "cotidianas", en palabras de Hannah Arendt, y, no obstante, *sale* de sí mismo, de la imagen media en la que consigue generalmente realizarse, es decir, institucionalizarse y penetrar de forma duradera en el "sentido común" de las masas. Por un lado, vemos (a posteriori, es cierto) la irracionalidad de una mitología racial que acaba por desarticular el Estado nacional cuya superioridad absoluta proclama. Vemos aquí la prueba de que el racismo, como complejo que asocia la banalidad de las violencias cotidianas con la embriaguez "histórica" de las masas, el burocratismo de los campos de trabajos forzados y de exterminio con el delirio del dominio "mundial" del "pueblo de los amos", ya no se puede considerar como un simple aspecto del nacionalismo. Sin embargo, nos preguntamos de inmediato: ¿cómo evitar que esta irracionalidad se convierta en su propia causa, que el carácter excepcional del antisemitismo nazi se transforme en un misterio sagrado, en una visión especulativa de la historia que la representa como la historia del Mal (y que, paralelamente, representa a sus víctimas como el verdadero Cordero de Dios)? Sin embargo, a la inversa, no está nada claro que el hecho de deducir el racismo nazi del nacionalismo alemán nos libere de todo irracionalismo. No hay más remedio que reconocerlo; solamente un nacionalismo de un poder "extremado", un nacionalismo exacerbado por un encadenamiento "excepcional" de conflic-

tos internos y externos, pudo *idealizar los objetivos del racismo* hasta el punto de hacer practicables las violencias por parte de un gran número de verdugos y de "normalizarlas" a los ojos de la masa de los demás. La combinación de esta banalidad y de este idealismo tiende más bien a reforzar la idea metafísica de que el nacionalismo alemán sería "excepcional" en la historia: paradigma del nacionalismo en lo que tiene de patológico en relación con el liberalismo, sería finalmente irreductible al nacionalismo "corriente". Esto nos lleva a las aporías descritas más arriba del "buen" y del "mal" nacionalismo.

Esto, que el debate sobre el nazismo pone tan de manifiesto, ¿no podríamos encontrarlo en todas las coyunturas en las que el racismo y el nacionalismo se individualicen en discursos, movimientos de masas y políticas específicas? Esta conexión interna *y* esta transgresión de los intereses y de los fines racionales, ¿no es *la misma contradicción* cuyos gérmenes creemos encontrar de nuevo en nuestra actualidad, por ejemplo, cuando un movimiento que arrastra las nostalgias del "orden nuevo europeo" y del "heroísmo colonial" agita, con el consabido éxito, la perspectiva de una "solución" del "problema inmigrante"?

Generalizando estas reflexiones, diría *en primer lugar* que, en el campo histórico del nacionalismo, siempre hay reciprocidad de determinación entre éste y el racismo.

Se manifiesta en primer lugar en la forma en que el desarrollo del nacionalismo y su uso oficial por parte del Estado transforma en racismo, en el sentido moderno de la palabra (colocándolos bajo el significante de la etnicidad), antagonismos, persecuciones de origen completamente diferente. Esto va desde el modo en que, a partir de la España de la Reconquista, el antijudaísmo teológico se transformó en exclusión genealógica basada en la "pureza de sangre", al mismo tiempo que la *raza* se lanzaba a la conquista del Nuevo Mundo,

hasta el modo en que, en la Europa moderna, las nuevas "clases peligrosas" del proletariado internacional tienen tendencia a *subsumirse* bajo la categoría de la "inmigración", que se convierte en el *nombre de la raza* por excelencia en las naciones en crisis de la era poscolonial.

Esta determinación recíproca se sigue manifestando en la forma en que todos los "nacionalismos oficiales" de los siglos XIX y XX, tratando de conferir la unidad política y cultural de una nación a la heterogeneidad de un Estado pluriétnico (19), utilizaron el antisemitismo: como si la dominación de una cultura y de una nacionalidad unificada de modo más o menos ficticio (por ejemplo, la rusa, o la alemana, o la rumana) sobre una diversidad jerarquizada de etnicidades y de culturas "minoritarias", condenadas a la asimilación, tuviera que "compararse" y reflejarse como en un espejo en la persecución racificante de una *seudoetnia* absolutamente singular (sin territorio propio, sin lengua "nacional") que represente al enemigo interno común a todas las culturas, a todas las poblaciones dominadas (20).

Finalmente, se manifiesta en la historia de las luchas de liberación nacional, tanto si se dirigen contra los antiguos imperios de la primera colonización, contra los Estados multinacionales dinásticos o contra los imperios coloniales modernos. No procede asimilar estos procesos a un modelo único. Sin embargo, no puede ser una casualidad que el genocidio indio se convierta en sistemático inmediatamente después de la independencia de los Estados Unidos (la "primera de las nuevas naciones", según la famosa frase de Lipset (21). Tampoco lo puede ser que, según el análisis esclarecedor que propone Bipan Chandra, el "nacionalismo" y el "comunalismo" aparezcan en la India al mismo tiempo, llegando a la inextricable situación actual (debida en gran parte a la fusión histórica precoz del nacionalismo *indio* y del comunalismo *hindú*) (22). Tampoco que la

Argelia independiente haga de la asimilación de los "bereberes" a la "arabeidad" una cuestión de honor del voluntarismo nacional frente a la herencia pluricultural de la colonización. Ni siquiera que el Estado de Israel, enfrentado al adversario interior y exterior y a la increíble proeza de constituir una "nación israelí", desarrolle un potente racismo, dirigido a un tiempo contra los judíos "orientales" (llamados "negros") y contra los palestinos, expulsados de sus tierras y colonizados (23).

De esta acumulación de casos, todos singulares pero encadenados históricamente unos a otros, resulta lo que podríamos llamar *el ciclo de reciprocidad histórica del nacionalismo y del racismo*, que es la representación temporal del dominio progresivo del sistema de los Estados—nación sobre otras formaciones sociales. *El racismo surge sin cesar del nacionalismo*, no sólo hacia el exterior, sino hacia el interior. En los Estados Unidos, la institución sistemática de la segregación, bloqueando el primer movimiento de los derechos civiles, coincide con la entrada de los norteamericanos en la competencia imperialista mundial y con su adhesión a la idea de una misión hegemónica de las razas nórdicas. En Francia, la elaboración de una ideología de las "raza francesa", enraizada en el pasado "de la tierra y de los muertos", coincide con el inicio de la inmigración masiva, la preparación de la revancha contra Alemania y la creación del imperio colonial. *Y el nacionalismo surge del racismo* en el sentido en que no aparecería como ideología de una "nueva" nación si el nacionalismo oficial ante el que reacciona no fuera profundamente racista: de este modo, el sionismo procede del antisemitismo y los nacionalismos del Tercer Mundo proceden del racismo colonial. Sin embargo, en el interior de un gran ciclo hay una multiplicidad de ciclos particulares. De este modo, por no tomar más que un ejemplo crucial en la historia nacional francesa, la derrota que sufrió el antisemitismo tras el caso Dreyfus, simbólicamente incorporado a los ideales del régimen

republicano, abre la puerta en cierta forma a la buena conciencia colonial y permite disociar durante mucho tiempo las nociones de racismo y de colonización (al menos en la metrópolis).

Diría también *en segundo lugar*, que *sigue habiendo una distancia entre las representaciones y las prácticas del nacionalismo y del racismo*: una distancia fluctuante, entre los dos polos de una contradicción y de una identificación forzada; quizá, como prueba el ejemplo nazi, cuando esta identificación es aparentemente completa se acentúa más la contradicción. No es una contradicción entre nacionalismo y racismo *como tales*, sino una contradicción entre *formas* determinadas, entre los objetivos políticos del nacionalismo y la cristalización del racismo en *determinado* "objeto", en *determinado* momento: así ocurre cuando el nacionalismo se propone "integrar" una población dominada, potencialmente autónoma: la Argelia "francesa", la Nueva Caledonia "francesa". A partir de ahora voy a centrarme en esta distancia, en las formas paradójicas que puede adoptar, para entender mejor lo que se desprendía de la mayor parte de los ejemplos que he empleado: que el racismo no es una "expresión" del nacionalismo, sino *un complemento del nacionalismo*, mejor aún, *un complemento interior del nacionalismo*, siempre excediéndose en relación con él, pero siempre indispensable para su creación y, no obstante, aún insuficiente para acabar su proyecto, a un tiempo que el nacionalismo es indispensable y también insuficiente para terminar la formación de la *nación* o el proyecto de "nacionalización" de la sociedad.

Las paradojas de la universalidad

Considerar las teorías, las estrategias del nacionalismo dentro de la contradicción de la universalidad y del particularismo es una idea preconcebida que se presta a infinitos desarrollos. De hecho, el nacionalismo es unifor-

mizador, racionalizador, y cultiva los fetiches de una identidad nacional que procede de los orígenes, que tendría que protegerse de cualquier despersión. Lo que me interesa aquí no es la generalidad de esta contradicción, sino la forma en que el racismo la exhibe.

El racismo aparece *al mismo tiempo* en lo universal y en lo particular. El exceso que representa en relación con el nacionalismo y, por ende, el complemento que le aporta, tiende a universalizar, a corregir en suma, su carencia de universalidad y a particularizarlo, a corregir su falta de especificidad. En otras palabras, el racismo no hace más que sumarse a la equivocidad del nacionalismo, lo que quiere decir que a través del racismo el nacionalismo emprende una "huida hacia delante", una metamorfosis de sus contradicciones materiales en contradicciones ideales (24).

En teoría, el racismo es una filosofía de la historia, mejor aún, una *historiosofía*, que convierte a la historia en consecuencia de un "secreto" escondido y revelado a los hombres sobre su naturaleza, su nacimiento. Es una filosofía que *hace visible la causa invisible* del destino de las sociedades y de los pueblos, cuyo desconocimiento es exponente de una degeneración o del poder histórico del mal (25). Por supuesto, hay aspectos *historiosóficos* en las teologías providencialistas y en las filosofías del progreso, pero también en las filosofías dialécticas. El marxismo no está exento de ello, lo que ha contribuido no poco a alimentar los efectos de simetría entre la "lucha de clases" y la "lucha de razas", entre le motor del progreso y el enigma de la evolución, así como las posibilidades de traducción de un universo ideológico a otro. No obstante, esta asimetría tiene límites muy claros. No me refiero a la antítesis abstracta del racionalismo y del irracionalismo, ni a la del optimismo y el pesimismo, aunque sea cierto (y prácticamente decisivo) que la mayor parte de las filosofías racistas se presentan como inversiones del tema del progreso en términos de decadencia, de degeneración,

de degradación de la cultura, de la identidad y de la integridad nacionales (26). Pienso, de hecho, que una dialéctica histórica, a diferencia de una *historiosofía* de la lucha de razas o de culturas, o del antagonismo entre "élite" y "masa", nunca puede presentarse como una simple elaboración de un tema maniqueo. Hay que reflejar no sólo la "lucha" y el "conflicto", sino la *formación histórica de las fuerzas en lucha y de las formas de lucha*, en otras palabras, plantear cuestiones *críticas* sobre su propia representación del curso de la historia. Las *historiosofías* de la raza y de la cultura son, desde este punto de vista, radicalmente acríticas.

Está claro que no existe *una* filosofía racista, sobre todo porque ésta no siempre adopta la forma del sistema. El neorracismo contemporáneo nos enfrenta hoy en día directamente a esta variedad de formas históricas y nacionales: mito de la "lucha de razas", antropología evolucionista, culturalismo "diferencialista", sociobiología, etc. Alrededor de esta constelación gravitan discursos y técnicas sociopolíticas como la demografía, la criminología, la eugenesia. Convendría también tirar del hilo de la genealogía de las teorías racistas que, a través de Gobineau o Chamberlain y también de la "psicología de los pueblos" y el evolucionismo sociológico, se remonta hasta la antropología y la historia natural de la Ilustración (27) y hasta lo que L. Sal—Molins llama la teología "blancobíblica" (28). Tomando el camino más corto, en primer lugar quiero recordar algunas operaciones intelectuales que ahora tienen tres siglos y siguen aplicándose al racismo teórico y le permiten articularse sobre lo que podemos llamar el "deseo de saber" del racismo cotidiano.

En primer lugar está la operación fundamental de *clasificación*, es decir, la reflexión en el interior de la especie humana sobre la diferencia que la conforma, la búsqueda de criterios a partir de los cuales los hombres son "hombres": ¿en qué lo son? ¿en qué *medida*? ¿dentro de qué *género*? Esta clasificación es la premisa

de cualquier jerarquización. Nos puede llevar a ella porque la construcción más o menos coherente de un cuadro jerárquico de los grupos que forman la especie humana es la mejor representación de su unidad *en* y *por* la desigualdad. Sin embargo, también se puede bastar a sí misma, como "diferencialismo" puro. Al menos en apariencia, ya que los criterios de diferenciación no pueden ser "neutros" cuando están en situación. Incorporan valores sociopolíticos que en la práctica se ponen en entredicho y que hay que imponer a través de la etnicidad o la cultura (29).

Clasificación y jerarquía son operaciones de naturalización por excelencia, mejor aún, de proyección de las diferencias históricas y sociales en el horizonte de una naturaleza imaginaria. No obstante, no hay que dejarse atrapar por la evidencia del resultado. La "naturaleza humana", reforzada con un sistema de "diferencias naturales" en el seno de la especie humana, no tiene nada de categoría inmediata. En particular, incorpora necesariamente esquemas sexuales, referidos al mismo tiempo a "efectos" o a síntomas (los "caracteres raciales", ya sean psicológicos o somáticos, son siempre metáforas de la diferencia de sexos) y a "causas" (mestizaje, herencia). De aquí la importancia del criterio de la *genealogía*, que es cualquier cosa excepto una categoría de la "pura" naturaleza: es una categoría simbólica articulada sobre nociones jurídicas relativas, ante todo, a la legitimidad de la filiación. Hay pues una contradicción latente en el "naturalismo" de la raza, que debe superarse hacia una "supernaturaleza" originaria, "inmemorial" que ya queda proyectada en el inconsciente colectivo de lo benéfico y de lo maléfico, de la inocencia y de la perversión (30).

Este primer aspecto introduce inmediatamente un segundo: todo racismo teológico se refiere a *universales antropológicos*. En cierto sentido, lo que hace su evolución doctrinal es incluso la forma en que los elige y los combina. Entre estos universales figuran, por supuesto,

las nociones de "patrimonio genético de la humanidad" o de "tradición cultural", pero también conceptos más específicos como la *agresividad humana* o, a la inversa, el *altruismo "preferencial"* (31), que nos conducen a las distintas variantes de las ideas de xenofobia, de etnocentrismo y de tribalismo. Vemos aquí la posibilidad de doble juego que permite al "neorracismo" darle la vuelta a la crítica antirracista: unas veces dividir y jerarquizar directamente a la humanidad, otras transformarse en explicación de la "necesidad natural del racismo". Estas ideas, a su vez, se dejan "fundamentar" en otros universales, tanto sociológicos (por ejemplo, la idea de que la endogamia es una condición y una norma de cualquier grupo humano, y, por tanto, la exogamia es objeto de angustia y de prohibición universal), como psicológicos (por ejemplo, la sugestión y el contagio hipnótico, resortes tradicionales de la psicología de las masas).

En todos estos universales descubrimos la insistencia de una misma "cuestión": la *diferencia entre la humanidad y la animalidad*, cuyo carácter problemático se aprovecha para interpretar los conflictos de la sociedad y de la historia. De este modo, en el darwinismo social clásico tenemos la figura paradójica de una evolución que debe *extraer la humanidad* propiamente dicha (es decir, la cultura, el dominio tecnológico de la naturaleza, incluida la naturaleza humana: la eugenesia) de la animalidad, pero por los medios que caracterizan a la animalidad (la "supervivencia del más apto"); en otras palabras, a través de una *competencia "animal" entre los grados de humanidad*. En la sociobiología y la etología contemporáneas se representan los comportamientos "socioafectivos" de los individuos y, sobre todo, de los grupos humanos (agresividad y altruismo) como la marca indeleble de la animalidad en la humanidad evolucionada. Podríamos tener la impresión de que este tema está totalmente ausente del culturalismo diferencialista. Creo, no obstante, que existe con una forma

oblicua: en el frecuente acoplamiento del discurso de la diferencia cultural con el de la ecología (como si el aislamiento de las culturas fuera la condición de la preservación del "medio natural" de la especie humana) y, sobre todo, en la metaforización integral de las categorías culturales en términos de individualidad, de selección, de reproducción, de mestizaje. La animalidad del hombre, en el hombre y contra el hombre (de donde procede la "bestialización" sistemática de los individuos y de los grupos humanos racificados) se transforma de este modo en el medio propio del racismo para pensar la historicidad humana. Una historicidad paradójicamente inmóvil, hasta regresiva, incluso cuando ofrece un escenario para la afirmación de la "voluntad" de los hombres superiores.

Al igual que los movimientos racistas representan la síntesis paradójica y, en determinadas circunstancias, aún más eficaz, de las ideologías contradictorias de la revolución y la reacción, el racismo teórico representa la síntesis ideal de la transformación y de la inmovilidad, de la repetición y del destino. El "secreto" cuyo descubrimiento representa sin cesar es el de una humanidad saliendo eternamente de la animalidad y eternamente amenazada por sus garras. Por ello, cuando reemplaza el significante de la raza por el de la cultura, siempre tiene que relacionar esta última con una "herencia", con una "descendencia", con un "arraigo" que son significantes del enfrentamiento imaginario entre el hombre y sus orígenes.

Sería una gran equivocación creer que el racismo teórico es incompatible con cualquier tipo de trascendencia, como hacen algunos críticos recientes del culturalismo, que, por otra parte, cometen el mismo error con el nacionalismo (32). Por el contrario, las teorías racistas incluyen necesariamente un aspecto de sublimación, una idealización de la especie cuya imagen predilecta es *estética*: por ello debe desembocar en la descripción y la valorización de un determinado *tipo de*

hombre que representa el *ideal humano*, tanto en cuerpo como en espíritu (desde el "germano" y el "celta" de ayer hasta el "superdotado" de las naciones "desarrolladas" de hoy). Este ideal se relaciona con el hombre de los orígenes (sin degenerar) y con el hombre del futuro (el superhombre). Es un punto decisivo tanto para entender la forma en que se articulan el racismo y el sexismo (la importancia del significante fálico en el racismo), como para conectar el racismo con la explotación del trabajo y la alienación política. La estetización de las relaciones sociales es una contribución determinante del racismo a la creación del campo proyectivo de la política. Hasta la idealización de los valores tecnocráticos y de la eficacia supone una sublimación estética. No es casual que el moderno directivo, cuyas empresas van a dominar el planeta, sea al mismo tiempo deportista y seductor. Y a la inversión simbólica que, en la tradición socialista, valorizó por el contrario la figura del *obrero* como tipo perfecto de la humanidad futura, como "paso" de la alienación por parte del fascismo y que obligan también a preguntarse qué elementos del racismo fueron a parar al "humanismo socialista" (33).

La notable constancia de estos temas históricos y antropológicos nos permite comenzar a esclarecer la ambigüedad de las relaciones que mantiene el racismo teórico desde hace dos siglos con las ideologías humanistas (o universalistas). La crítica de los racismos "biológicos" está en el origen de esta idea, ampliamente extendida, sobre todo en Francia, según la cual el racismo sería por definición *incompatible con el humanismo, es decir, un antihumanismo desde el punto de vista teórico*, ya que revaloriza la "vida" en detrimento de los valores propiamente humanos: moralidad, conocimiento, dignidad de la persona. Aquí nos encontramos con una confusión y con un error. Confusión, porque el "biologismo" de las teorías raciales (desde la antropometría, hasta el darwinismo social y la sociobiología)no es una valorización de la vida como tal, y menos aún una apli-

cación de la biología, sino una metáfora vitalista de determinados valores sociales sexualizados: energía, decisión, iniciativa y, generalmente, todas las representaciones viriles del poder o, por el contrario, pasividad, sensualidad, femineidad, incluso solidaridad, espíritu de cuerpo y generalmente todas las representaciones de la unidad "orgánica" de la sociedad en el modelo de una "familia" endogámica. Esta metáfora vitalista está asociada a una hermenéutica que transforma los rasgos *somáticos* en síntomas de los "caracteres" psicológicos o culturales. También hay error porque el racismo biológico no fue nunca una forma de disolver la especificidad humana en el conjunto más amplio de la vida, de la evolución o de la naturaleza, sino, por el contrario, una forma de aplicar nociones seudobiológicas para *crear la especie humana* y mejorarla o preservarla de la decadencia. Al mismo tiempo es solidario de una *moralidad* del heroísmo y del ascetismo. Es aquí donde nos puede alumbrar la dialéctica nietzscheana del "superhombre" y del "hombre superior". Como dice muy bien Colette Guillaumin: "Estas categorías marcadas de la diferencia biológica se sitúan en el seno de la especie humana y así se las considera. Esta observación es fundamental. Efectivamente, la especie humana es la noción clave en relación con la cual se ha creado y se crea cotidianamente el racismo (34)". No habría tantas dificultades para organizar intelectualmente la lucha contra el racismo si el "crimen contra la humanidad" no se perpetrara en nombre a través de un discurso humanista. Quizá sea este hecho el que más nos enfrenta con lo que, en un contexto diferente, Marx llamaba "el lado malo" de la historia, que es sin embargo su realidad.

La presencia paradójica de un componente humanista, universalista, en la creación ideológica del racismo nos permite también esclarecer la profunda ambivalencia del significante de la "raza" (y de sus sustitutos actuales) desde el punto de vista de la unidad y de la identidad nacionales.

El racismo, en tanto que suplemento de particularidad, se presenta en primer lugar como un *supernacionalismo*. El nacionalismo meramente político se percibe como débil, como una postura conciliatoria en un universo de competencia o de guerra irreparable (hoy más que nunca se despliega el discurso de la "guerra económica" internacional). El racismo quiere ser un nacionalismo "integral" que no tiene sentido (ni posibilidades) si no se basa en la integridad de la nación hacia el exterior y hacia el interior. Lo que el racismo teórico denomina "raza" o "cultura" (o ambas) es un origen continuado de la nación, un concentrado de las cualidades que pertenecen "en propiedad" a los nacionales: es en la "raza de sus hijos" donde la nación podría contemplar su identidad en estado puero. Por consiguiente, se debe reagrupar alrededor de la raza, debe identificarse con la raza, "patrimonio" que hay que preservar de cualquier degradación, tanto "espiritualmente" como "físicamente" o "carnalmente" (una misma cosa para la cultura como sustituto o interioridad de la raza).

Esto quiere decir, evidentemente, que el racismo está detrás de las reivindicaciones de anexión (de "vuelta") al "cuerpo" nacional de los individuos y de las poblaciones "perdidas" (ejemplo: los alemanes de los Sudetes, del Tirol, etc.), que, ya sabemos, están estrechamente asociadas a lo que se podría denominar los *desarrollos pánicos* del nacionalismo (paneslavismo, pangermanismo, panturanismo, panarapismo, panamericanismo...). Pero esto quiere decir sobre todo que el racismo produce permanentemente un exceso de "purismo" por lo que se refiere a la nación: para que sea *ella misma*, tiene que ser racial o culturalmente pura. Tiene, pues, que aislar en su seno, antes de eliminarlos o expulsarlos, los elementos "falsos", "exógeneos", "mestizos", "cosmopolitas". Se trata de un imperativo obsesivo, directamente responsable de la racificación de los grupos sociales, cuyos rasgos colectivizantes se erigirán en estigmas de la exterioridad y de la impure-

za, tanto si se trata del tipo de vida, de las creencias o de los orígenes étnicos. Este proceso de constitución de la raza como supernacionalidad desemboca en una huida hacia delante. En principio, tendría que ser posible *reconocer* con algún criterio seguro de apariencia o de comportamiento quién es un "verdadero nacional" o un "nacional esencial": el francés—francés, el inglés—inglés, de los que habla Ben Anderson a propósito de la jerarquía de las castas y de la categorización de los funcionarios en el Imperío británico: el alemán auténticamente "germánico" (ver la diferenciación que plantea el nazismo entre *Volkszugehörigkeit* y *Staatsangerhörigkeit)*, la americaneidad auténtica del WASF, sin olvidar, evidentemente, la blancura del "ciudadano" *afrikaner*. Sin embargo, en la práctica hay que *conformarlo* a partir de convenciones jurídicas o de particularismos culturales equívocos, *negando* imaginariamente otros rasgos colectivizantes, otros sistemas de "diferencias" irreductibles, lo que lanza a la búsqueda de la nacionalidad a través de la raza en pos de un objetivo inaccesible. Además, suele suceder que los criterios investidos de una significación "racial" (y más aún, cultural) son con mucho criterios de clase social o desembocan en la "selección" simbólica de una élite que ya está seleccionada a través de las desigualdades de clase económicas y políticas, o incluso sucede que las clases dominadas son aquellas cuya "composición racial" e "identidad cultural" son más dudosas... Estos efectos se oponen directamente al objetivo nacionalista, que no es recrear un elitismo, sino fundar un populismo: no sospechar la heterogeneidad histórica y social de "pueblo", sino exhibir su unidad esencial.

Por esta razón el racismo siempre tiene tendencia a funcionar de forma inversa, de acuerdo con el mecanismo de proyección del que ya hemos hablado a propósito del papel del antisemitismo en las naciones europeas: la identidad racial y cultural de los "verdaderos nacionales" permanece invisible, pero, por el contrario

se impregna (y se afirma) con la visibilidad pretendida, casi alucinatoria, de los "falsos nacionales": judíos, metecos, inmigrantes, indios, indígenas, *blacks*... Es como decir que permanece siempre en suspenso y en peligro: que lo "falso" sea *demasiado* visible no garantizará nunca que lo "verdadero" lo sea *lo bastante*. Tratando de circunscribir la esencia común de los nacionales, el racismo cae inevitablemente en la búsqueda obsesiva de un "núcleo" de autenticidad imposible de encontrar, limita la nacionalidad y desestabiliza la nación histórica (35). A partir de aquí, en el otro extremo, la inversión del fantasma racial: ya que no se puede *encontrar* la pureza racial y nacional y garantizar su procedencia a partir de los orígenes del pueblo, se emprenderá su *fabricación* según el ideal de un supernombre (super) nacional. Este es el sentido de la eugenesia nazi. Sin embargo, hay que decir que la misma orientación residía en todas las técnicas sociales de selección humana, incluso en una determinada tradición de la educación "típicamente británica", que hoy resurge en las aplicaciones "pedagógicas" de la psicología diferencial (cuya arma absoluta es el coeficiente intelectual).

Es también la razón de la rapidez con la que se pasa del supernacionalismo al racismo como *supranacionalismo*. Hay que tomar completamente en serio el hecho de que las teorías raciales de los siglos XIX y XX definen comunidades de lengua, de descendencia, de tradición, que normalmente no coinciden con los Estados históricos, aunque se refieran siempre oblicuamente a uno o varios de ellos. Esto quiere decir que la *dimensión de universalidad* del racismo teórico, cuyos aspectos antropológicos acabamos de esbozar, desempeña aquí un papel esencial: permite una "universalización específica", y, por lo tanto, una *idealización* del nacionalismo. Para terminar, me gustaría examinar este aspecto (36).

Los mitos clásicos de la raza, en particular el de la raza aria, no se refieren a la nación en primera instan-

cia, sino a la clase, dentro de una perspectiva aristocrática. En estas condiciones, la raza "superior" (o las razas superiores, es decir, para Gobineau, las razas "puras") por definición no puede coincidir nunca con la totalidad de la población nacional, ni limitarse a ella (37). Por esta razón, la colectividad nacional, "visible", institucional, deber regular sus transformaciones de acuerdo con otra colectividad "invisible", que transciende las fronteras, que es, por definición, transnacional. Lo que resultaba cierto para la aristocracia, que podía parecer la consecuencia transitoria de las formas de pensar de una época en la que el nacionalismo apenas empezaba a imponerse, sigue siendo cierto para *todas* las teorías racistas ulteriores: tanto si su referente es de orden biológico (de hecho, como hemos visto, somático) como de orden cultural. Color de la piel, forma del cráneo, predisposiciones intelectuales, mentalidad, van más allá de la *nacionalidad positiva:* no son más que la otra cara de la obsesión por la pureza. La consecuencia es esta paradoja con la que se han tropezado numerosos analistas: de hecho, hay un "internacionalismo", un "supranacionalismo" racista, que tiende a idealizar comunidades intemporales o transhistóricas, como los "indoeuropeos", el "Occidente", la "civilización judeocristiana", es decir, comunidades abiertas y cerradas a un tiempo, sin fronteras, o cuyas únicas fronteras son, como decía Fichte, "interiores", inseparables de los individuos o, más exactamente, de su "esencia" (lo que antes se llamaba su "alma"). De hecho, son las fronteras de una humanidad ideal (38).

Aquí, el exceso del racismo sobre el nacionalismo adopta una imagen inversa, sin dejar por ello de ser constitutivo del mismo: lo dilata hasta las dimensiones de una totalidad infinita. Es la razón de las similitudes y de los préstamos más o menos caricaturescos a la teología, a la "gnosis". Es también la razón de las posibilidades de deslizamiento hacia el racismo de las teologías universalistas cuando están estrechamente ligadas al

nacionalismo moderno. Sobre todo, es la razón de que un significante racial tenga que trascender las diferencias nacionales, organizar solidaridades "transnacionales" para, como contrapartida, garantizar la efectividad del nacionalismo. Así funcionó el antisemitismo a escala europea: cada nacionalismo vio en el judío (concebido como un ente imposible de asimilar a los demás y como cosmopolita, como pueblo de los orígenes y como desarraigado) *su* enemigo particular y el representante de *todos* los demás "enemigos hereditarios"; sin embargo, todos los nacionalismos tuvieron *el mismo* chivo expiatorio, el mismo "apátrida", que se convirtió en componente de la idea misma de Europa, como tierra de los Estados "modernos", nacionales; con otras palabras, de la civilización. En la misma época, las naciones europeas o euroamericanas, en competencia encarnizada por el reparto colonial del mundo, se reconocieron en una comunidad y una "igualdad" dentro de esta misma competencia, que denominaron "blanca". Podríamos presentar descripciones análogas sobre las extensiones universalistas de la nacionalidad árabe o de la nacionalidad judeoisraelí, o de la nacionalidad soviética. Cuando los historiadores se refieren a esta visión universalista del nacionalismo, entendiéndola como una pretensión y un programa de imperialismo cultural (imponer a toda la humanidad una concepción "inglesa", "alemana", "francesa", "norteamericana" o "soviética" del hombre y de la cultura universal), eludiendo la cuestión del racismo, su argumentación es, cuando menos, incompleta: el imperialismo sólo se ha podido metamorfosear de simple empresa de conquista en empresa de dominación universal, en fundamento de una "civilización", en tanto que "racismo: es decir, en la medida en que la nación imperialista se imaginó y se presentó como instrumento particular de una misión o de un destino más esenciales, que el resto de los pueblos no puede dejar de reconocer.

De estas reflexiones e hipótesis sacaré dos conclu-

siones. La primera es que, en estas condiciones, por lo menos habría que asombrarse de que los movimientos racistas contemporáneos hayan dado lugar a formaciones de "ejes" internacionales, lo que Wilhelm Reich llamaba en tono provocador el "internacionalismo nacionalista" (39). Provocador, pero justo, porque para él se trataba de comprender los efectos miméticos de este internacionalismo paradójico y de otro internacionalismo, que tendía cada vez más a realizarse como "nacionalismo internacionalista", a medida que, siguiendo el ejemplo de la "patria del socialismo" y alrededor de ella, por debajo de ella, los partidos comunistas se transformaban en "partidos nacionales"; incluso a veces lo hacían desde una perspectiva antisemita. Igualmente decisiva era la simetría que, desde mediados del siglo XIX, oponía a las representaciones de la historia como "lucha de clases" y como "lucha de razas", estando ambas concebidas como "guerras civiles internacionales", en las que se juega el futuro de la humanidad; siendo ambas supranacionales en este sentido imposible de ignorar: se supone que la lucha de clases tiene que disolver las nacionalidades y los nacionalismos, mientras que la lucha de razas tiene que fundamentar la perennidad de las naciones y constituir su jerarquía, permitiendo al nacionalismo fusionar el elemento propiamente nacional y el elemento socialmente conservador (el antisocialismo, el anticomunismo militantes). Si la ideología de la lucha de razas ha podido, en cierta forma, circunscribir el universalismo de la lucha de clases y oponerle una "concepción del mundo" diferente, ha sido como complemento de universal, invertido en la constitución de un supranacionalismo.

La segunda conclusión es que el racismo teórico no es en modo alguno la antítesis absoluta del humanismo. En el exceso de significación y de activismo que marca el paso del nacionalismo al racismo en el interior del nacionalismo, y que permite a este último cristalizar su violencia propia, el aspecto que predomina es paradóji-

camente el de la universalidad. Lo que nos hace dudar para admitirlo, para sacar las conclusiones oportunas, es la confusión que sigue reinando entre un *humanismo teórico* y un *humanismo práctico*. Si identificamos este último con una política y con una ética de la defensa de los derechos civiles sin limitaciones ni exclusivas, podemos ver que hay una incompatibilidad entre racismo y humanismo y podemos entender sin dificultad por qué el antirracismo efectivo tuvo que adoptar la forma de humanismo "consecuente". Eso no quiere decir que el humanismo práctico se base necesariamente en un humanismo teórico (es decir, en una doctrina que hace del hombre, como especie, el principio y el fin de los derechos declarados e instituidos). Puede basarse también en una teología, en una sabiduría profana que subordina la idea del hombre a la de la naturaleza, o bien, lo que resulta ciertamente distinto, en un análisis del conflicto social y de los movimientos de liberación que reemplaza las relaciones sociales específicas por la generalidad del hombre y de la especie humana. A la inversa, el vínculo necesario entre el antirracismo y un humanismo práctico no impide en forma alguna que el racismo teórico sea también un humanismo teórico. Esto quiere decir que el conflicto se desarrolla en este caso dentro del universo ideológico del humanismo, donde se toma la decisión según criterios políticos diferentes de la simple distinción entre el humanismo de la identidad y el de las diferencias. *Hay una formulación más difícil de pasar por alto: igualdad civil absoluta, que tenga prioridad sobre la pertenencia a un Estado*. Por ello, pienso que hay que leer al revés (o volver a "enderezar") el vínculo tradicional entre estas nociones: un humanismo práctico sólo puede serlo hoy en día si es en primer lugar un antirracismo efectivo. Una idea del hombre contra otra, es cierto, pero indisociablemente, una política internacionalista contra una política nacionalista de la ciudadanía (40).

NOTAS

* Un extracto de este texto apareció en la revista *M* nº 18, diciembre 1987—enero 1988.

1.— Entre lo último que se ha escrito sobre este tema, lo más sólido es de René Gallisot: *Misère de l'antiracisme*, Editions Arcantère, París, 1985.

2.— Ese era el objetivo de Ruth Benedict en *Race and Racism*, 1942 (reedición Routledge and Kegan Paul, Londres 1983). No obstante, R. Benedict no diferencia realmente nación, nacionalismo, cultura o, más bien, tiende a "culturalizar" el racismo a través de su "historización" como aspecto del nacionalismo.

3.— Cf. por ejemplo Raoul Girardet, artículo "Nation: 4. Le nationalisme", *Encyclopaedia universalis*.

4.— Como sostuve en un estudio anterior: "Sujets ou citoyens?—Pour l'égalité", *Les Temps modernes*, marzo—abril—mayo 1984 (nº especial *L'Immigration maghrébine en France*).

5.— La categoría de delirio acude espontáneamente a la pluma cuando se trata de describir el complejo racista, por la forma en que el discurso racista niega lo real al tiempo que proyecta historias de agresión y de persecución. Sin embargo, no se puede emplear sin puntualizaciones: primero, porque podría enmascarar la actividad de pensamiento que lleva a cabo siempre el racismo; segundo, porque la noción de *delirio colectivo* es en el fondo una contradicción en sus términos.

6.— *Cada una* de las clases de las "nuevas" naciones de la antigua humanidad colonial proyecta de este modo su diferencia social con los demás términos etnoculturales.

7.— Benedict Anderson, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Editions, Londres 1983, pág. 129 y sig.

8.— Esta estructura especular me parece esencial: para los "subdesarrollados", los "superdesarrollados"

son los que practican más que nunca el desprecio racista; para los "superdesarrollados", los "subdesarrollados" se definen principalmente por la forma en que se desprecian mutuamente. Para todos, el racismo reside "en el otro"; más aún: el otro es el territorio del racismo. Sin embargo, el trazado de las fronteras entre "superdesarrollo" y "subdesarrollo" ha empezado a desplazarse de forma incontrolable: nadie puede decir exactamente *quién* es el otro.

9.— Es la razón de las dificultades que experimenta la "pedagogía de la memoria", con la que las organizaciones antirracistas intentan hacer frente a la amenaza actual, sobre todo, si creen que la imposición del modelo nazi proviene de la ocultación del genocidio. Las empresas "revisionistas" funcionan a este respecto como un verdadero engaño, ya que son básicamente una forma de *hablar sin cesar* de las cámaras de gas, en la modalidad tan ambivalente de la negación. Denunciar la ocultación del genocidio nazi por parte de racistas que *son verdaderamente* antisemitas no bastará, desgraciadamente, para trazar el camino del reconocimiento colectivo de lo que tienen *en común* el antisemitismo y el antiarabismo. Sin embargo, desenmascarar la nostalgia del nazismo en el discurso de los "jefes" no bastará tampoco para poner de manifiesto ante la "masa" de racistas comunes el desplazamiento de objeto que realizan cotidianamente que, sin embargo, suele realizarse básicamente a sus espaldas. Por lo menos, mientras esta pedagogía indispensable no se extienda hasta una explicitación completa del racismo contemporáneo como sistema de pensamiento y como relación social, resumen de toda una historia.

10.— Para un análisis obstinado y matizado a un tiempo de esta contradicción, lo justo es remitir al conjunto de la obra de Maxime Rodinson, especialmente a los textos recogidos en *Marxisme et monde musulman*, París, Editions du Seuil 1972, y a *Peuple juif ou problème juif?*, Maspero, 1981.

11.— La cuestión primordial de los historiadores liberales del nacionalismo (ya sea como "ideología" o como "política") es: *¿dónde y cuándo* se pasa del "nacionalismo liberal" al "nacionalismo imperialista"? Cf. Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, 2º parte de *The Origins of Totalitarism*, y Hans Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study of its Origins and Background*, Nueva York, 1944. Su respuesta común es: *entre* las revoluciones "universalistas" del siglo XVIII y el "romanticismo" del siglo XIX, primero alemán, luego extendido por toda Europa y por el mundo entero en el siglo XX. Sin embargo, si miramos más de cerca, comprobamos que la Revolución francesa *ya tenía* en sí misma la contradicción entre ambos aspectos: por lo tanto, fue ella la que hizo "patinar" al nacionalismo.

12.— Cf. las advertencias de Tom Nairn en "The Modern Janus", *New Left Review*, nº 94, 1975 (revisado en *The Break—Up of Britain*, NLB, Londres, 1977). Ver la crítica de Eric Hobsbawm, "Some Reflections on The Break—Up of Britain", *New Left Review*, nº 105, 1977.

13.— Esto no sólo es una postura marxista, sino también la tesis de otros pensadores "economicistas" de tradición liberal: cf. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983.

14.— C. Guillaumin, *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Mouton París—La Haya, 1972. M. Rodinson, "Quelques thèses critiques sur la démarche poliakovienne", en *Le Racisme, mythes et sciences* (bajo la dirección de M. Olender), Ed. Complexe, Bruselas, 1981. También M. Rodinson, artículo "Nation: 3. Nation et idéologie", *Enciclopaedia universalis*.

15.— Sería útil compararlo con Erving Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin Books, 1968.

16.— Cf. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Editions du Seuil, 1983.

17.— Cf. el debate entre Tom Nairn y Benedict

Anderson, en las obras citadas sobre las relaciones entre "nacionalismo", "patriotismo" y "racismo".

18.— Cf. la excelente exposición de P. Ayçoberry, *La Question nazie. Essai sur les interprétations du national—socialisme, 1922—1975*, París, Editions du Seuil, 1979.

19.— Entre lo que se ha escrito recientemente está Benedict Anderson, *op. cit.*, que relaciona felizmente las prácticas y los discursos de la "rusificación" y la "anglificación".

20.— Cf. León Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, nueva edición (Le Livre de poche Pluriel), tomo II, pág. 259 y sig.; Madeleine Rebérioux, "L'essor du racisme nationaliste", en *Racisme etsociété* (bajo la dirección de P. de Comarmond y de Cl. Duchet), París, Maspero, 1969.

21.— Cf. R. Ertel, G. Fabre, E. Marienstras, *En marge. Les minorités aux Etats—Unis*, París, Maspero, 1974, pág. 287 y sig.

22.— Bipan Chandra, *Nationalism and Colonialism in Modern India*, Orient Longman, Nueva Delhi, 1979, pág. 287 y sig.

23.— Cf. Haroun Jamous, *Israël et ses juifs. Essai sur les limites du volontarisme*, París, Maspero, 1982.

24.— Muchas veces se ha creído poder afirmar que el nacionalismo, a diferencia de las otras grandes ideologías políticas de los siglos XIX y XX, *carecía de teoría* y de teóricos (cf. B. Anderson, *op. cit.*; Isaiah Berlin, "Nationalism — Past Neglect and Present Powers" in *Against the Current, Essays in the History of Ideas*, Oxford, 1981). Sería olvidar que, muy a menudo, el racismo *proporciona sus teorías al nacionalismo*, al igual que le proporciona un inconsciente colectivo cotidiano que figura de este modo en ambos polos del "movimiento ideológico".

25.— Cf. las reflexiones de M. Rodinson sobre la función del *kerigma* en los movimientos ideológicos: "Nature et fonction des mythes dans les mouvements

socio—politiques d'après deux exemples comparés: communisme marxiste et nationalisme arabe", en *Marxisme et monde musulman, op. cit.*, pág. 245 y sig.

26.— La introducción del tema "pesimista" de la degeneración en el darwinismo social, cuando obviamente no tiene nada que hacer en la teoría darwinista de la selección natural, es una etapa esencial en la explotación ideológica del evolucionismo (jugando con el doble sentido de la noción del *herencia*). No todos los racismos son *categóricamente* "pesimistas", aunque necesariamente lo sean *en hipótesis*: la raza (la cultura) superior está perdida (y, con ella, la civilización humana) *si* acaba por verse "sumergida" en el océano de los bárbaros, de los inferiores. Variante diferencialista: *todas* las razas (culturas) están perdidas (y, por lo tanto, *la* civilización humana) si se ahogan recíprocamente en el océano de su diversidad, si "el orden" que forman conjuntamente se degrada en la entropía de la "cultura de masas" uniformizada. El pesimismo histórico supone una concepción voluntarista de la política: solamente una decisión radical, que traduzca la antítesis de la voluntad pura y del curso de las cosas, es decir, la de los hombres de la voluntad y los hombres de la pasividad, puede contrarrestar, y hasta invertir la decadencia. Es la razón de la peligrosa proximidad que se establece cuando el marxismo (y, más ampliamente, el socialismo) lleva su representación del determinismo histórico hasta el *categorismo*, que trae a su vez una concepción "voluntarista" de la revolución.

27.— Cf. especialmente los trabajos de Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, París, Maspero, 1971, así como "Racisme et sexualité au XVIII— siècle" in L. Poliakov *et al.*, *Ni juif ni grec. Entretiens sur le racisme (II)*, Mouton, París—La Haya, 1978; "Du noir au blanc, ou la cinquieme génération". in L. Poliakou et al., Le Couple interdit. Entretiens sur le racisme (III), ibid., 1880.

28.— Cf. Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Cannan,* PUF, París, 1987.

29.— El diferêncialismo *desplaza la discriminación,* transfiriéndola de la apariencia inmediata de los grupos clasificados hacia los criterios de clasificación: es un racismo de "segunda categoría"; asimismo, desplaza la naturalidad de las "razas" hacia la naturalidad de las "actitudes racistas" ; cf. en este volumen mi estudio: "¿Existe un neorracismo?" en el que desarrollo análisis recientes del discurso racista en Francia e Inglaterra (C. Guillaumin, V. de Rudder, M. Barker, P.A. Taguieff).

30.— Sobre la naturaleza como "Madre mítica" en las ideologías racistas y sexistas, cf. C. Guillaumin, "Nature et histoire. A propos dun "matérialisme", en *Le Racisme, mythes et sciences, op. cit.* Sobre la genealogía y la herencia, cf. Pierre Legendre, *LInestimable Objet de la transmission, Fayard, París, 1985.*

31.— Ver la manera en que la sociobiología jerarquiza los "sentimientos altruistas": en primer lugar, la familia inmediata, luego, el resto de los parientes (kin altruism), finalmente, la comunidad étnica que se supone representa la extensión de esta última. Cf. Martin Barker, *The New Racism. Conservatives and the Ideology of the Tribe,* Junction Books, Londres, 1981.

32.— Cf. A. Finkielkraut, *La Défaite de la pensée,* Gallimard, 1987.

33.— Sobre el pensamiento nazi como estetización de la política, cf. Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique,* Christian Bourgois, París, 1988. Pierre Ayçoberry *(La Question nazie, op. cit.*, pág. 31) observa que la estética nazi "tiene la función de borrar las pistas de la lucha de clases situando cada categoría en su lugar dentro de la comunidad racial: el campesino arraigado, el obrero atleta de la producción, la mujer en casa". Cf. también A.G. Rabinbach, "L esthétique de la production sous le III-Reich", in *Le Soldat du travail,* textos recogidos por L. Murard y P. Zylberman, *Recherches*, nº 32/33, septiembre 1978.

34.— *LIdéologie Raciste..., op. cit.*, pág. 6.

35.— De aquí se deriva toda una casuística: si hay que admitir que la nacionalidad francesa incluye innumerables generaciones sucesivas de migrantes y de descendientes de migrantes, su incorporación espiritual se justificará por su capacidad para ser asimilados, entendida como una predisposición a la "francesidad", pero siempre podrá plantearse la cuestión (como antiguamente, con los conversos ante la Inquisición) de saber si esta asimilación no es superficial, de aspecto.

36.— El "sobresentido" del que habla por su parte Hannah Arendt en la conclusión de *The Origins of Totalitarianism* no se remite, según ella, a un proceso de idealización, sino al condicionamiento terrorista que sería inherente al delirio de "coherencia ideológica"; menos aún a una variedad de humanismo, sino a la absorción de la voluntad humana en el movimiento anónimo de la Historia o de la Naturaleza, que los movimientos totalitarios se proponen "acelerar".

37.— Sobre Gobineau, cf. especialmente el estudio de Colette Guillaumin, "Aspects latents du racisme chez Gobineau", in *Cahiers internationaux de sociologie,* vol. XLII, 1967.

38.— Uno de los ejemplos más puros de la literatura contemporánea nos lo suministra la obra de Ernst Jünger: cf. por ejemplo *Le Noeud Gordien, trad. fr.* Christian Bourgois, 1970.

39.— Cf. W. Reich, *Les Hommes dans lEtat, trad. fr.* Payot. París, 1978.

40.— He intentado desarrollar esta postura en algunos artículos "circunstanciales": "Suffrage universel" (en col. con Yves Benot), *Le Monde,* 4 de mayo de 1983; "Sujets ou citoyens? - Pour l egalité", aart. cit.; "La société métissée", *Le Monde,* 1 de diciembre de 1984; "Propositions sur la citoyenneté", in *La Citoyenneté,* obra coordinada por C. Wihtol de Wenden, Edilig-Fondation Diderot, París, 1988.

4

La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad

Immanuel Wallerstein

Nada parece más evidente que la identidad o el concepto de un pueblo. Los pueblos tienen nombres que nos resultan familiares y parecen tener una larga historia, pero los sondeadores saben que, si se plantea la pregunta abierta "¿qué eres?" a individuos que presumiblemente pertenecen al mismo "pueblo", las respuestas serán de una variedad increíble, sobre todo si la cuestión no está en el primer plano de la actualidad política en ese momento. Todo estudioso de la escena política sabe que en torno a estos nombres se plantean debates políticos sumamente apasionados. ¿Existen los palestinos? ¿Quién es judío? ¿Los macedonios son búlgaros? Y los bereberes, ¿son árabes? ¿Cuál es la denominación correcta: negro, afroamericano, de color...? Todos los días hay gente que se mata por esas denominaciones. Y sin embargo, los mismos que actúan de ese modo suelen negar que la cuestión sea compleja o desconcertante: para ellos es obvia.

Comenzaré exponiendo un debate reciente acerca de un pueblo concreto. Tiene la cualidad poco frecuen-

te de ser un debate relativamente amistoso, entre personas que afirman compartir unos objetivos políticos comunes. Es un debate al que se dio publicidad con la esperanza explícita de resolver el problema amistosamente entre camaradas.

El escenario es Sudáfrica. El gobierno sudafricano proclama por ley la existencia de cuatro grupos de "pueblos", cada cual con su nombre: europeos, indios, mestizos y bantúes. Cada una de estas categorías legales es compleja y cotempla la posibilidad de albergar numerosos subgrupos en su seno. Vistos desde el exterior, los subgrupos que se integran bajo una misma denominación legal son curiosos en ocasiones. No obstante, estas denominaciones tienen fuerza de ley y consecuencias muy concretas para los individuos. Las personas residentes en Sudáfrica están clasificadas administrativamente en una de estas cuatro categorías y, en consecuencia, sus derechos políticos y sociales son diferentes. Por ejemplo, deben vivir en las zonas asignadas por el Estado a su categoría y, en algunos casos, a su subcategoría.

Son muchas las personas que en Sudáfrica se oponen a este proceso de categorización legal conocido como *apartheid*, aunque la historia de su oposición muestra al menos un cambio de táctica significativo en cuanto a las denominaciones legales. En los comienzos, las personas que se oponían al *apartheid* crearon organizaciones circunscritas a cada categoría. Estas organizaciones crearon después una alianza política y trabajaron juntas. Por ejemplo, en 1955 tuvo lugar el célebre Congreso de los Pueblos, auspiciado conjuntamente por cuatro grupos cuya composición respondía a las designaciones oficiales de los pueblos. Este Congreso de los Pueblos proclamó una Carta de la Libertad que pedía, entre otras cosas, el fin del *apartheid*.

De estas cuatro organizaciones, la de mayor implantación era el Congreso Nacional Africano (ANC), que representaba a quienes el gobierno denominaba

bantúes (aproximadamente el 80 por ciento del total de la población sometida a la jurisdicción del Estado). En la década de 1960, o tal vez en la de 1970 —no se sabe con exactitud cuándo—, el ANC comenzó a aplicar el término "africano" a todos los no "europeos", incluyendo así en la misma designación a quienes el gobierno denominaba bantúes, mestizos e indios. Otros —se desconoce exactamente quiénes— tomaron una decisión semejante, aunque dieron a este grupo el calificativo de "no blancos", por oposición a los "blancos". En cualquier caso, el resultado fue la reducción de una clasificación cuádruple a una dicotomía.

La decisión, si en realidad fue tal, no careció de ambigüedades. Por ejemplo, la organización india aliada del ANC, el Congreso Indio de Sudáfrica (SAIC), siguió existiendo, aunque su presidente y otros miembros adquirieron simultáneamente la condición de miembros del SAIC y del ANC.

La categoria de "mestizo" ha sido sin duda la más molesta de las cuatro. Históricamente, este "grupo" estaba constituido por los descendientes de los diversos tipos de unión posibles entre africanos y europeos, e incluía también a las personas traídas de las Indias Orientales siglos atrás, conocidas como "malayos de El Cabo". Los "mestizos" eran principalmente los denominados "mulatos" en otros lugares, que en los Estados Unidos siempre han sido considerados parte integrante de la "raza negra" desde la perspectiva de las leyes hoy extinguidas que regulaban la segregación racial.

En junio de 1984, Alex La Guma, miembro del ANC y mestizo desde el punto de vista oficial, remitió una carta al director de *Sechaba,* órgano oficial del ANC, en la que planteaba la siguiente cuestión:

He advertido que ahora en los discursos, artículos, entrevistas, etc. de *Sechaba* se me llama "supuesto mestizo". ¿Cuándo decidió el Congreso llamarme así? En Sudáfrica trabajé activamente en la Alianza del Congreso y pertenecí al Congreso del Pueblo Mestizo, no al

"Congreso del supuesto Pueblo Mestizo". Cuando trabajábamos por el Congreso de los Pueblos y la Carta de la Libertad, cantábamos: "Nosotros, el pueblo mestizo, debemos luchar para existir...". Recuerdo que en aquellos tiempos algunas personas de dicho Movimiento por la Unidad (organización rival del ANC) hablaban del supuesto pueblo mestizo, pero no nuestro congreso. En los viejos ejemplares de *Sechaba* no aparece cuándo se decidió introducir este cambio ni por qué. Tal vez los gobiernos, las administraciones, las relaciones políticas y sociales me han llamado mestizo a lo largo de los siglos pero las personas inteligentes, los etnólogos y profesores de antropología, etc. no se han dignado preocuparse por quién soy en realidad.

Camarada director, estoy desconcertado. Necesito una aclaración. Tengo la sensación de ser un "supuesto humano", un humanoide, una de esas cosas que tienen todas las características de los seres humanos pero que en realidad son artificiales. A otros pueblos minoritarios no se les califica de "supuestos". ¿Por qué a mí? Debe de ser la "maldición de Jafet".

Se publicaron tres respuestas a esta carta. La primera, también en junio, era del director:

Que yo recuerde, nuestro movimiento no ha decidido cambiar de "mestizo" a "supuesto mestizo". Lo único que sé es que entre nosotros hay gente —como Allan Boesak (mestizo, según la designación oficial), con motivo de la fundación del UDF (Frente Democrático Unido, organización que se opone al *apartheid*— que emplea cada vez con mayor frecuencia la expresión "supuestos mestizos". Intuyo que lo que tú has observado es un reflejo de esta evolución.

No hace mucho, en una reseña del libro *Writing Black,* de Richard Rive, *Sechaba* decía:

Nuestra lucha por la unidad no debe impedir que veamos las diferencias que, si se ignoran, pueden provocar problemas precisamente para esa unidad por la que nos esforzamos. No basta con decir supuestos mes-

tizos ni con poner entre comillas la palabra mestizos. Hay que formular un planteamiento positivo de este problema, porque estamos hablando de un grupo de personas identificables y distinguibles.

En otras palabras, lo que decimos en esta reseña es que es necesario un debate sobre esta cuestión, y creo que tu carta puede ser precisamente un punto de partida para ese debate. Recibiremos con agrado cualquier comentario al respecto.

En el número de *Sechaba* de agosto de 1984 apareció una carta firmada por P.G., de cuyo contenido parece inferirse que P.G. es un mestizo según la clasificación oficial. A diferencia de Alex La Guma, el firmante rechaza inequívocamente el término:

Recuerdo los debates que manteníamos en el Cabo Occidental acerca del término mestizo en las reuniones de grupo del Movimiento de los Camaradas. Eran grupos de jóvenes sin una estructura organizativa sólida que se unieron en la acción y el estudio con ocasión del levantamiento de 1976, y que en gran medida estaban a favor del ANC. El término "supuesto mestizo" era empleado habitualmente entre los jóvenes como expresión popular de rechazo hacia la terminología del *apartheid*.

Coincido plenamente con el contenido de la reseña del libro de Richard Rive *Writing Black* publicada en *Sechaba,* pero añadiría que aunque, como ustedes dicen, "no basta con decir los supuestos mestizos ni con poner entre comillas la palabra mestizos", sería igualmente erróneo aceptar el término "mestizo". Y digo esto a la vista, sobre todo, del rechazo casi general que hoy suscita el término "mestizo". Gente del Congreso, del UDF, de grupos cívicos, grupos eclesiásticos y sindicatos, líderes queridos por la gente hablan de los "supuestos mestizos" sin que ni ellos ni la gente a la que hablan se sientan humanoides. De hecho, se dice que el empleo del término "mestizo" hace que la gente se sienta artificial. El término mestizo proclama una ausencia de identidad.

El término "mestizo" no tuvo su origen en un grupo definido, sino que fue una etiqueta impuesta quien la Ley de Registro de la Población de 1950 define como "aquel que en apariencia no es obviamente blanco ni indio y que no pertenece a una raza aborigen o tribu africana". Una definición basada en la exclusión; es decir, la gente que no es (...) Se daba el nombre de mestizo a las personas que los racistas consideraban marginales. El término "mestizo" era fundamental para el mito racista del afrikaner blanco puro. Aceptar el término "mestizo" es permitir que el mito se perpetúe (...)

Hoy día, la gente dice: "Rechazamos el marco de los racistas, rechazamos su terminología"; y comienza a construir lo NUEVO contra lo viejo, en terreno enemigo. El término *Coloured—Kleurling* (mestizo) nos lo han transmitido los racistas, al igual que *halfcaste*, *Bruine Afrikaner* e "hijastros de Sudáfrica". Algunos de nosotros, en lugar de ofendernos o quedar sorprendidos por su uso en su sentido demasiado restrictivo, deberíamos ver en el prefijo "supuesto" el primer paso hacia la solución de algo que nos hostiga desde hace años.

Tenemo que responder positivamente ante el término "supuestos mestizos". La gente dice ahora que podemos elegir cuál queremos que sea nuestro nombre, y la mayoría, con el espíritu de la nación que nace, escoge "sudafricano". El debate puede tomar muchas direcciones, salvo la del retorno a la aceptación del término de los racistas. Si de verdad necesitamos una identidad adicional a la de sudafricano, tal vez mediante el debate popular pueda resolverse la cuestión.

En el número de septiembre de 1984 de *Sechaba*, Arnold Selby, europeo según la clasificación oficial, terció en el debate utilizando una serie de categorías que distinguían entre "naciones" y "minorías nacionales":

Para comenzar, examinemos algunos hechos probados y aceptados:

(a) Por ahora no existe una nación sudafricana;

(b) La mayoría africana es una nación oprimida; el pueblo mestizo y el pueblo indio son minorías nacionales oprimidas diferenciadas e identificables; la población blanca constituye la nación minoritaria opresora;

(c) Las minorías nacionales mestiza, india y blanca no son homogéneas, sino que incluyen otros grupos étnicos o nacionales. Por ejemplo, la comunidad libanesa, en términos generales, está clasificada como blanca y así se la considera; los malayos y los griquas se consideran parte de la nación mestiza; en cuanto a la minoría china, algunos de sus integrantes están clasificados como blancos, otros como asiáticos y otros como mestizos;

(d) La clave del futuro de Sudáfrica y la solución de la cuestión nacional se encuentran en la liberación nacional de la nación africana. La victoria de nuestra revolución democráctica nacional, encabezada por el Congreso Nacional Africano (A.N.C.), traerá la liberación nacional de la nación africana y pondrá en marcha el proceso que conducirá al nacimiento de una nación sudafricana.

Como he indicado en (b), los mestizos constituyen *una minoría nacional oprimida, diferenciada e identificable*. Pero la definición del término mestizo, la terminología que de ella se deriva y su utilización en la vida diaria no han tenido su origen en causas sociales naturales ni han sido elegidas por los mestizos, sino que les han sido impuestas por sucesivos regímenes nacidos de las sucesivas oleadas de agresiones, penetración y asentamiento en Sudáfrica de las naciones burguesas de Europa, en sus fases comercial e imperialista, y después de la fundación del Estado agresor sudafricano en 1910

Vayamos ahora a la tendencia de algunos de nosotros a hablar del "supuesto" pueblo mestizo. En mi opi-

nión, la causa de esta inclinación se encuentra en dos factores a los que nos enfrentamos realmente.

En primer lugar, está la cuestión de nuestra labor en el extranjero. Otros países y naciones tienen concepciones diferentes del término "pueblo mestizo" que distan mucho de ajustarse a la realidad de la minoría nacional mestiza oprimida como nación en nuestro país. Cuando hablamos de nuestro país y su lucha y del papel y el lugar de los mestizos en ella, tenemos que explicar quiénes son los mestizos, a veces empleamos la palabra "supuesto" (adviértanse las comillas) para resaltar la imposición del término por los agresores. Del mismo modo podríamos decir los "supuestos" indios al referirnos a los primitivos habitantes de los actuales Estados Unidos. Así se ofrece una imagen más clara a quienes en el extranjero desean conocer más acerca de nuestra lucha de liberación.

En segundo lugar, no creo que la tendencia de algunos de nosotros a emplear la palabra "supuesto" signifique un rechazo del término generalmente aceptado de mestizo. A mi modo de ver, lo hacemos para subrayar la creciente unidad de las minorías nacionales oprimidas mestiza e india con la mayoritaria nación africana oprimida. Creo que el empleo de esta palabra indica una identificación con los negros más que la separación de los mestizos de los negros. Al mismo tiempo, el uso distancia a los mestizos de la nación minoritaria y opresora blanca. Una y otra vez, la nación minoritaria y opresora blanca ha tratado en vano de conseguir que se acepte la idea de que los mestizos son un vástago inferior de la nación blanca, de la que es aliado natural. El uso de "supuesto" significa rechazar los intentos del agresor para que se acepte esa ideología racista revestida de terminología científica.

Empleemos o no el término "supuesto", la realidad es que en nuestro país hay una minoría nacional mestiza oprimida. En mi opinión, en las condiciones actuales no es incorrecto emplear "supuesto", siempre

que se haga en el contexto adecuado para transmitir el auténtico significado y se ponga entre comillas. En ninguna circunstancia puede rechazarse la realidad de la existencia de los mestizos como nación minoritaria oprimida.

Se advertirá que la postura de Selby es muy distinta de la de P.G. Aunque ambos aceptan el empleo de "supuesto" antes de "mestizo", P.G. lo hace porque los mestizos no existen, mientras que Selby cree en su existencia como pueblo, entre esos pueblos a los que denomina "minorías nacionales", aunque defiende el empleo de "supuesto" como táctica en la comunicación política.

Por último, en el número de noviembre de 1984, La Guma responde impenitente:

(P.G.) afirma que "supuesto mestizo" se empleaba como expresión popular de rechazo hacia la "terminología del *apartheid*, aunque después dice que la mayoría, con el espíritu de la nación que nace, escoge 'sudafricano'". Pero, camarada director, no nos dice quién dio a nuestro país el nombre oficial de Sudáfrica ni con qué autoridad. Hay quien, rechazando esta "terminología", llama al país "Azania" (de nuevo, ¿con qué autoridad?) y tal vez llame "supuestos sudafricanos" al resto de la población. Con todo, parece que, aunque el himno boer habla de *Suid—Afrika*, se acepta el nombre de Sudáfrica. Sin embargo, me parece un tanto antidemocrático, por no decir rotundamente presuntuoso, el hecho de que una minoría (aunque sea supuesta) se arrogue el derecho de llamarse sudáfricana a su conveniencia, ya que este derecho pertenece naturalmente a la mayoría.

Debo confesar que ignoraba que (como P.G. parece indicar) el término "mestizo" surgió como consecuencia de la definición formulada por la Ley de Registro de la Población o por la Ley de Areas de Grupos. Nací mucho antes de la promulgación de esas leyes, por lo que nuestro pueblo debe de ser un poco más viejo

que ellas. No debemos creer que somos los únicos que sufrimos las terribles experiencias relatadas por P.G. (división de las familias, rechazo, etc.). La raza mixta o las comunidades marginales de otras partes del mundo sufren penalidades y tribulaciones semejantes.

P.G. afirma incluso que el término "supuesto" no es lo bastante satisfactorio, pero tampoco lo es "mestizo", lo cual viene a aumentar mi confusión, camarada director. Pero lo que nos "hostiga desde hace años" no es el hecho de que nos llamen mestizos, sino la manera en que nuestro pueblo ha sido y es tratado, cualquiera que sea el nombre que reciba, del mismo modo que los términos "asiático" o "indio" en sí mismos no equivalen a castigado. Espero pacientemente el resultado del "debate de masas" de P.G., pero me gustaría saber qué soy hoy. Así pues, camarada director, llámame lo que te plazca pero, por amor de Dios, no me llames "supuesto".

Si he reproducido este intercambio con cierta extensión ha sido para mostrar, ante todo, que hasta el más amistoso de los debates puede ser apasionado; y, en segundo término, que el problema tiene difícil solución en términos históricos o lógicos. ¿Existen un pueblo mestizo, una minoría nacional mestiza, un grupo étnico mestizo? ¿Han existido alguna vez? Unos piensan que existen o existieron, otros mantienen que no, otros son indiferentes y otros desconocen el concepto.

Así pues, ¿cuál es la conclusión? Si, es cierto que existe un fenómeno trascendente, un pueblo mestizo, deberíamos ser capaces de determinar sus parámetros. Pero si no podemos concluir que esta denominación designa a un pueblo, quizá se deba a que la noción de pueblo no sea un simple concepto sino que, en cada caso concreto, tiene unos límites que cambian constantemente. Tal vez un pueblo sea algo cuya forma se supone inestable. Si esto es así, ¿a qué obedece la pasión que suscita? Tal vez a que, en principio, nadie tiene por qué advertir esta inestabilidad. Si estoy en los cierto,

nos encontramos ante un fenómeno realmente curioso, un fenómeno cuyas características esenciales son la realidad de la inestabilidad y la negación de esa realidad. Muy complicado y ciertamente extraño, diría yo. ¿Qué tiene nuestro sistema histórico para originar un proceso social tan curioso? Quizá tengamos aquí un quark por descubrir.

Me propongo abordar la cuestión en etapas sucesivas. En primer lugar, examinaremos brevemente las concepciones de la ciencia social actual acerca de la noción de pueblo. A continuación, analizaremos qué puede haber dado origen a ese concepto en la estructura y en los procesos de este sistema histórico. Por último, estudiaremos si hay alguna reformulación conceptual que pueda ser de utilidad.

Comenzando por la literatura de las ciencias sociales históricas, debemos señalar que el término "pueblo" no se emplea en realidad con excesiva frecuencia. Los tres más corrientes son "raza", "nación" y "grupo étnico", que presumiblemente son variedades de "pueblos" en el mundo moderno. El último de estos términos es el más reciente y ha sustituido de hecho al que gozaba de mayor aceptación: "minoría". Cada uno de estos términos tiene numerosas variantes, pero creo que estadística y lógicamente nos encontramos con tres categorías modales.

Se entiende que una "raza" es una categoría genética, dotada de una forma física visible. En los últimos 150 años se viene produciendo un considerable debate científico con respecto a los nombres y las características de las razas. El debate es bastante famoso y, en buena parte, con mala fama. Se entiende que una "nación" es una categoría cultural, vinculada de algún modo a las fronteras reales o posibles de un Estado. Un "grupo étnico" es una categoría cultural, definida por ciertos comportamientos persistentes que se transmiten de generación en generación y que normalmente *no* están vinculados en teoría, a los límites del Estado.

Los tres términos se emplean con una incoherencia increíble, por no hablar del sinfín de términos distintos que se emplean. (En el debate reseñado hemos visto que una persona denomina "minoría nacional" a lo que otras podrían haber denominado "grupo étnico"). Cuando se emplean estos tres términos, casi siempre se hace para indicar cierto fenómeno persistente que, en virtud de su continuidad, no sólo tiene gran repercusión en el comportamiento actual, sino que ofrece una base para respaldar las reivindicaciones políticas del momento. En otras palabras, un pueblo es como es o actúa como lo hace debido a sus características genéticas, su historia sociopolítica o sus normas y valores "tradicionales".

Estas categorías parecen adquirir sentido porque nos permiten apelar al pasado para hacer frente a los procesos "racionales" y manipulables del presente. Podemos utilizar estas categorías para explicar por qué las cosas son como son y no deberían cambiarse, o por qué las cosas son como son y no pueden cambiarse. O, a la inversa, podemos emplearlos para explicar por qué las estructuras actuales deberían ser sustituídas en nombre de realidades sociales más profundas y antiguas, y por tanto más legítimas. La dimensión temporal del pasado en un rasgo esencial e intrínseco del concepto de pueblo.

¿Por qué se desea o se necesita un pasado, una "identidad"? He aquí una pregunta perfectamente pertinente que incluso se formula en ocasiones. Obsérvemos por ejemplo que, en el debate reseñado, P.G. aboga por desechar el apelativo "mestizo" en favor de una categoría más amplia, "sudafricano", y después dice: "Si de verdad necesitamos una identidad adicional a la de sudafricano...". Ese *si* ... implica un *por qué*.

La idea de pasado hace que se actúe en el presente de manera distinta de lo que se hubiera actuado. Es un instrumento que se utiliza contra los demás y un elemento fundamental para socializar a los individuos,

mantener la solidaridad del grupo y establecer o cuestionar la legitimación social. Por consiguiente, la idea de pasado es ante todo un fenómeno moral y por tanto político, y siempre un fenómeno contemporáneo. Esta es sin duda la razón de su inestabilidad. Dado que el mundo real está sometido a un cambio constante, lo que es pertinente para la política contemporánea está necesariamente sujeto a un cambio constante. Por lo tanto, el contenido de la idea de pasado está sometido necesariamente a un cambio constante. Sin embargo, y puesto que la idea de pasado es por definición una afirmación del pasado inmutable, nadie puede admitir en ningún caso que un pasado concreto haya cambiado o hubiera podido cambiar. Normalmente se considera que el pasado está esculpido en piedra. Pero el pasado social, la manera en que entendemos este pasado real, está inscrito en arcilla blanda, en el mejor de los casos.

Y como esto es así, poco importa que definamos la idea de pasado en términos generales de grupos genéticamente continuos (razas), de grupos sociopolíticos históricos (naciones) o de grupos culturales (grupos étnicos). Todos son modos de construir la noción de pueblo, invenciones de la idea de pasado, fenómenos políticos contemporáneos. Pero entonces nos encontramos ante otro enigma analítico. ¿Por qué deben desarrollarse tres términos diferentes cuando habría bastado con uno? Debe de haber alguna razón para dividir una categoría lógica en tres categorías sociales: sólo tenemos que examinar la estructura histórica de la economía—mundo capitalista para encontrarla.

Cada una de las tres categorías corresponde a uno de los rasgos estructurales básicos de la economía—mundo capitalista. El concepto de "raza" está relacionado con la división axial del trabajo en la economía—mundo; es decir, la antinomia centro—periferia. El concepto de "nación" está relacionado con la superestructura política de este sistema histórico, con los Estados soberanos que constituyen el sistema interesta-

tal y se derivan de él. El concepto de "grupo étnico" está relacionado con la creación de las estructuras familiares que permiten que buena parte de la fuerza de trabajo se mantenga al margen de la estructura salarial en la acumulación de capital. Ninguno de los tres términos está relacionado directamente con el concepto de clase y por ello porque "clase" y "pueblo" se definen ortogonalmente, lo cual constituye una de las contradicciones de este sistema histórico, como veremos más adelante.

La división axial del trabajo en el seno de la economía—mundo ha engendrado una división espacial del trabajo. Hablamos de una antinomia centro—periferia constitutiva de esta división del trabajo. En sentido estricto, centro y periferia son conceptos relacionales que hacen referencia a estructuras de producción de coste diferencial. La localización de estos procesos de producción diferentes en zonas distantes en el espacio no es una característica inevitable y constante de la relación, aunque tiende a ser normal por diversas razones. En la medida en que los procesos periféricos están vinculados a la producción de materias primas —ha sido así históricamente, aunque lo es mucho menos en la actualidad— se impone una limitación a la reubicabilidad geográfica de estos procesos, al estar asociada a condiciones ambientales para el cultivo o a yacimientos geológicos. En segundo lugar, en tanto en cuanto haya elementos políticos que mantengan una serie de relaciones entre el centro y la periferia, el hecho de que ciertos productos de una cadena de mercancías básicas cruce las fronteras políticas facilita los procesos políticos necesarios, ya que el control del tránsito fronterizo figura entre los mayores poderes reales que los Estados ejercen efectivamente. En tercer lugar, la concentración de procesos centrales en Estados diferentes de aquellos en los que se concentran los procesos periféricos tiende a crear estructuras políticas internas diferentes en cada uno de ellos: diferencia que, a su vez, se convierte en un importante baluarte que sostiene el sistema no igua-

litario interestatal que controla y mantiene la división axial del trabajo.

A partir de aquí, para decirlo sencillamente, tendemos a llegar con el tiempo a una situación en la que algunas zonas del mundo sean esencialmente el escenario de los procesos de producción centrales, mientras que otras lo son de los periféricos. En efecto, aunque se registran fluctuaciones cíclicas en el grado de polarización, hay una tendencia secular a la ampliación de esta distancia. La diferenciación espacial a escala mundial tomó inicialmente la forma política de la expansión de una economía—mundo capitalista que, partiendo de Europa, llegó a todo el planeta. Fue el fenómeno conocido como la "expansión de Europa".

En la evolución de la especie humana sobre el planeta Tierra, en un périodo anterior al desarrollo de la agricultura sedentaria, la distribución de las variantes genéticas como la ocurrida se produjo de tal manera que al principio del desarrollo de la economía—mundo capitalista los diferentes tipos genéticos en una localización determinada eran considerablemente más homogéneos que en la actualidad.

A medida que la economía—mundo capitalista sobrepasó su localización europea inicial, a medida que las concentraciones de los procesos de producción del centro y la periferia fueron cada vez más dispares, las categorías "raciales" comenzaron a cristalizar en torno a ciertas denominaciones. Puede parecer obvio que un número importante de rasgos genéticos varíen, y que lo hagan considerablemente de una persona a otra. No es en absoluto evidente que estos rasgos hayan de ser codificados en tres, cinco o quince grupos reificados a los que denominamos "razas". El número de categorías, el hecho mismo de cualquier categorización, es una decisión social. Lo que observamos es que, a medida que aumentaba la polarización, el número de categorías se fue reduciendo. Cuando W.E.B. Du Bois dijo en 1900 que "el problema del siglo XX es el problema de la ba-

rrera de color"; y los colores a los que se refería se reducían en la práctica a blanco y no blanco.

La raza, y por tanto el racismo, es la expresión, el motor y la consecuencia de las concentraciones geográficas asociadas a la división axial del trabajo. Esta realidad ha quedado brutalmente clara gracias a la decisión del Estado sudafricano en los últimos veinte años de clasificar a los empresarios japoneses que visitan el país no como asiáticos (designación de los chinos de Sudáfrica) sino "blancos honorarios". En un país cuyas leyes se suponen basadas en la permanencia de categorías genéticas, aparentemente la genética sigue los dictados de la economía—mundo. Estas decisiones absurdas no se circunscriben a Sudáfrica. Sudáfrica se ha limitado a asumir el mal papel de poner el absurdo por escrito.

La raza no es sin embargo la única categoría de la identidad social que utilizamos. Aparentemente, ella *sola no basta, ya que también empleamos la de nación.* Como ya hemos dicho, la nación se deriva de la estructuración *política* del sistema—mundo. Los Estados miembros de las Naciones Unidas son creaciones del sistema—mundo moderno. La mayor parte de ellos ni siquiera existían como nombres o como unidades administrativas hace un siglo o dos. Por lo que se refiere al reducido número que puede reivindicar un nombre y una entidad administrativa permanente en la misma ubicación geográfica desde antes de 1450 —hay menos de los que pensamos: Francia, Rusia, Portugal, Dinamarca, Suecia, Suiza, Marruecos, Japón, China, Irán y Etiopía quizá sean los casos menos ambiguos—, puede alegarse que incluso estos Estados sólo nacieron como Estados soberanos modernos con la aparición del sistema—mundo actual. Hay otros Estados modernos respecto de los cuales podemos localizar una historia más discontinua del empleo de un nombre para designar una región; por ejemplo, Grecia, India, Egipto. Nos adentramos en un terreno más resbaladizo con nombres como Turquía, Alemania, Italia, Siria. El hecho es que,

si contemplamos desde la perspectiva de 1450 las muchas entidades que después han existido —por ejemplo, los Países Bajos Borgoñones, el Sacro Imperio Romano, el Imperio Mogol—, descubrimos que hoy día tenemos en caso no un Estado sino, como mínimo, tres Estados soberanos que pueden alegar cierto grado de herencia política, cultural y espacial de estas entidades.

¿El hecho de que haya ahora tres Estados significa que hay tres naciones? ¿Existe hoy día una nación belga, una holandesa, una luxemburguesa? Parece que la mayoría de los observadores así lo creen. Si esto es cierto, ¿no lo es porque *primero* nacieron un Estado holandés, un Estado belga, un Estado luxemburgués? Un examen sistemático de la historia del mundo moderno mostrará que en casi todos los casos el Estado ha precedido a la nación, y no a la inversa, a pesar de la generalización del mito contrario.

Ciertamente, a partir del momento en que comenzó a funcionar el sistema interestatal surgieron en muchas zonas movimientos nacionalistas que exigían la creación de nuevos Estados soberanos, y estos movimientos alcanzaron a veces sus objetivos. Pero aquí habría que hacer dos observaciones. Estos movimientos, con raras excepciones, aparecieron dentro de límites administrativos ya definidos. Podría decirse por tanto que un Estado, aunque no independiente, precedió al movimiento. En segundo lugar, se puede preguntar el grado de arraigo de la "nación" como sentimiento común antes de la creación real del Estado. Tomemos como ejemplo el caso de pueblo saharaui. ¿Existe una nación saharaui? Si se le pregunta al movimiento de liberación nacional, al Frente Polisario, dirá que sí, y añadirá que lo es desde hace mil años. Si se pregunta a los marroquíes, nunca ha existido una nación saharaui, y la gente que vive en la antigua colonia del Sáhara español siempre formó parte de la nación marroquí. ¿Cómo podemos resolver intelectualmente esta diferencia? La respuesta es que no hay solución. Si en el

año 2000, o tal vez 2020, el Polisario vence en la guerra en curso, habrá existido una nación saharaui; si vence Marruecos, no habrá existido. Todo historiador que escriba en el año 2100 considerará que la cuestión está resuelta o, lo que es más probable, que no hay cuestión.

¿Por qué es preciso que la creación de un Estado soberano concreto dentro del sistema interestatal cree paralelamente una "nación", un "pueblo"? En realidad, la cuestión no es difícil de comprender: las pruebas son numerosas. Los Estados de este sistema tienen problemas de cohesión. Una vez reconocida su soberanía, es frecuente que los Estados se encuentren amenazados por la desintegración interna y la agresión externa. Las amenazas disminuyen a medida que se desarrolla el sentimiento "nacional". Los gobiernos en el poder tienen interés en fomentar este sentimiento, al igual que varios tipos de subgrupos dentro del Estado. Todo grupo que considere ventajosa la utilización de los poderes legales del Estado para favorecer sus intereses frente a grupos exteriores al Estado o alguna subregión de éste tiene interés en fomentar el sentimiento nacionalista como legitimación de sus reivindicaciones. Además, los Estados tienen interés en una uniformidad administrativa que incremente la eficacia de su política. El nacionalismo es la expresión, el motor y la consecuencia de esas uniformidades al nivel del Estado.

Hay otra razón, más importante incluso, para explicar el auge del nacionalismo. El sistema interestatal no es un simple entramado de supuestos Estados soberanos, sino un sistema jerárquico regido por la ley del más fuerte y estable aunque susceptible de modificación. Es decir, los cambios lentos en el orden jerárquico no sólo son posibles, sino históricamente normales. Las desigualdades significativas y firmes aunque no inmutables son precisamente procesos que conducen a ideologías capaces de justificar una posición privilegiada en la jerarquía, aunque también a poner en cuestión las posiciones inferiores. Ese tipo de ideologías se llaman na-

cionalismos. Para un Estado, no ser una nación significa estar al margen del juego, o bien favorecer la alteración de su rango u oponerse a ella. Pero entonces ese Estado no formaría parte del sistema interestatal. Las entidades políticas que existían en el exterior y/o antes del desarrollo del sistema interestatal como superestructura política de una economía—mundo no necesitaban ser "naciones", y no lo eran. Puesto que empleamos engañosamente la misma palabra, "Estado", para describir esas otras entidades políticas y los Estados creados dentro del sistema interestatal, a menudo no captamos el evidente e inevitable vínculo existente entre la realidad de Estado de estos últimos "Estados" y su realidad de nación.

Si preguntamos de qué sirve tener dos categorías —razas y naciones— en lugar de una, vemos que mientras la categorización racial apareció principalmente como medio de expresar y consolidar la antinomia centro—periferia, la categorización nacional apareció inicialmente como medio de expresión de la competencia entre los Estados en la lenta aunque regular permutación del orden jerárquico, y por tanto del grado pormenorizado de ventaja en el sistema frente a la más tosca clasificación racial. De forma simplista, podemos decir que la raza y el racismo unifican las zonas centrales y las zonas periféricas, cada una dentro de su área geográfica, en las luchas que las enfrentan, mientras que la nación y el nacionalismo dividen las zonas centrales y las zonas periféricas en la más compleja competencia intraregional e interregional por modificar su posición jerárquica. Ambas categorías reivindican el derecho a mejorar la posición en la economía—mundo capitalista.

Por si todo esto no fuera suficiente, hemos creado la categoría del grupo étnico, la minoría de antaño. Para que haya minorías tiene que haber una mayoría. Hace tiempo que los analistas han constatado que la noción de minoría no es necesariamente un concepto basado en la aritmética, sino que hace referencia al

grado de poder social. Las mayorías numéricas pueden ser minorías sociales. El lugar en que medimos este poder social no es, naturalmente, el sistema—mundo en su conjunto, sino los Estados tratados separadamente. Por tanto el concepto de "grupo étnico" está relacionado en la práctica con las fronteras del Estado, al igual que el concepto de "nación", pese a que esto no se incluye nunca en su definición. La única diferencia es que el Estado tiende a tener *una* nación y *muchos* grupos étnicos.

El sistema capitalista no se basa únicamente en la antinomia capital—trabajo, que es permanente y esencial, sino en una compleja jerarquía dentro del segmento trabajo en la cual, aunque toda la mano de obra es explotada porque crea una plusvalía que pasa a otros, algunos trabajadores "pierden" una proporción de plusvalía creada superior a la de otros. La principal institución que permite esta situación es la estructura familiar cuyos integrantes son trabajadores asalariados a tiempo parcial o una parte de su vida. Estas familias están estructuradas de tal manera que los asalariados pueden recibir un salario por hora inferior al coste de la reproducción de la fuerza de trabajo. Se trata de una institución muy extendida que afecta a la mayor parte de la fuerza de trabajo mundial. No voy a repetir aquí los elementos de este análisis que ya he expuesto en otro lugar (véase Wallerstein, 1983: 19—26; 1984). Sólo deseo abordar sus consecuencias en lo que respecta a la noción de pueblo. Siempre que encontramos trabajadores asalariados situados en diferentes tipos de estructuras familiares, desde los trabajadores mejor pagados pertenecientes a estructuras familiares más "proletarizadas" hasta los no tan bien pagados que pertenecen a estructuras familiares más "semiproletarizadas", solemos observar al mismo tiempo que estas variedades de estructuras familiarres están situadas dentro de "comunidades" denominadas "grupos étnicos". Es decir, la jerarquía ocupacional trae consigo la "etnificación" de la fuerza de trabajo dentro de las fronteras de un Estado.

Aunque no haya un marco legal que imponga esta organización, como lo hay en Sudáfrica o lo hubo en los Estados Unidos, la correlación, entre etnicidad y ocupación es siempre muy estrecha, a condición de que se agrupen las "ocupaciones" en categorías suficientemente amplias.

Parece que la etnificación de las categorías ocupacionales conlleva diversas ventajas. Podemos suponer que distintos tipos de relaciones de producción exigen tipos distintos de comportamiento normal de la fuerza de trabajo. Dado que, de hecho, este comportamiento no está determinado genéticamente, debe aprenderse. Hay que socializar la fuerza de trabajo para que aprenda unas actitudes razonablemente específicas. La "cultura" de un grupo étnico es precisamente el conjunto de reglas que los padres pertenecientes a ese grupo étnico se sienten obligados a inculcar a sus hijos. El Estado o el sistema educativo pueden sin duda ocuparse de esta labor, pero habitualmente procuran no realizar esta función tan particularista por sí solos o demasiado a las claras, ya que el hacerlo vulnera el concepto de igualdad "nacional". Los escasos Estados dispuestos a reconocer esa vulneración están sometidos a constantes presiones para que renuncien a ella. Pero los "grupos étnicos" no sólo stet de socializar a sus respectivos integrantes, cada uno en su forma propia: la misma definición de grupo étnico indica que cada uno lo hace en su forma propia. Por consiguiente, lo que es ilegítimo para el Estado entra por la puerta trasera como comportamiento "voluntario" de grupo que defiende una "identidad" social.

Esto permite legitimar la realidad jerárquica del capitalismo sin cuestionar la igualdad formal ante la ley que es una de sus premisas políticas admitidas. El quark que buscábamos puede estar ahí. La etnificación, o la noción de pueblo, resuelve una de las contradicciones fundamentales del capitalismo histórico —su búsqueda voluntaria de la igualdad teórica y la desigualdad

práctica— mediante la mentalidad de los capas trabadores a través del mundo.

En esta tentativa, la misma inestabilidad de las categorías de pueblo de las que hemos venido hablando resulta de una importancia crucial. Aunque el capitalismo como sistema histórico exige una desigualdad constante, también exige una desigualdad constante, también exige una reestructuración constante de los procesos económicos. De ahí que lo que hoy garantiza un conjunto concreto de relaciones sociales jerárquicas tal vez no funcione mañana. El comportamiento de la fuerza de trabajo debe cambiar sin poner en peligro la legitimidad del sistema. El nacimiento, la reestructuración y la desaparición incesantes de grupos étnicos es por tanto un valiosísimo instrumento de flexibilidad en el funcionamiento de la maquinaria económica.

El concepto de pueblo es de gran importancia institucional para el capitalismo histórico. Es un pilar esencial, y como tal no ha dejado de adquirir importancia a medida que el sistema ha desarrollado una mayor densidad. En este sentido es semejante a la noción de Estado soberano, otro pilar fundamental que tampoco ha dejado de adquirir importancia. Cada vez estamos más vinculados, y no menos, a estas *Gemeinschaften* fundamentales formados dentro de nuestra *Gesellschaft* histórica mundial: la economía—mundo capitalista.

El concepto de clase es muy diferente del de pueblo, como bien sabían Marx y Weber. Las clases son categorías "objetivas"; es decir, categorías analíticas, manifestaciones de las contradicciones de un sistema histórico, y no descripciones de comunidades sociales. La cuestión es saber si puede crearse una comunidad de clase y en qué circunstancias. Esta es la célebre distinción *an sich/für sich*. Las clases *fur sich* han sido siempre una entidad muy difícil de captar.

Quizá, y aquí es donde queríamos llegar, la razón sea la correlación, tan estrecha aunque imperfecta, entre los "pueblos" establecidos —las razas, las nacio-

nes, los grupos étnicos— y las clases objetivas. La consecuencia es que una proporción muy elevada de la actividad política que en el mundo moderno se basa en la clase ha adoptado la forma de actividad política basada en el pueblo. El porcentaje será incluso más elevado de lo que habitualmente pensamos si examinamos a fondo las denominadas organizaciones de trabajadores "puras" que con harta frecuencia han tenido una base "de pueblo" implícita y de hecho, aún cuando empleen una terminología no "de pueblo" y meramente clasista.

Desde hace más de cien años, la izquierda mundial hace frente con pesar a su dilema: los trabajadores del mundo se organizan con demasiada frecuencia en formas "de pueblo". Pero este dilema no tiene solución, ya que tiene su origen en las contradicciones del sistema. No puede haber una actividad de clase *für sich* totalmente divorciada de la actividad política basada en el pueblo. Esta afirmación puede comprobarse en los denominados movimientos de liberación nacional, en todos los nuevos movimientos sociales, en los movimientos antiburocráticos de los países socialistas.

Tal vez tenga más sentido tratar de comprender la idea de pueblo por lo que es: en modo alguno, una realidad social estable, sino un producto histórico complejo y moldeable de la economía—mundo capitalista a través del cual las fuerzas antagónicas luchan entre sí. Nunca podremos suprimir la idea de pueblo en este sistema ni relegarla a un papel secundario. Por otra parte, no debemos sorprendernos por las virtudes que se le atribuyen, porque nos traicionaría la manera en que legitima el sistema vigente. Tenemos que analizar más a fondo las posibles direcciones en las cuales nos empujará la idea de pueblo a medida que adquiera una importancia aún mayor para este sistema histórico, desde el punto de bifurcación del sistema, hacia diversos resultados alternativos posibles en el proceso incierto de la transición desde nuestro sistema histórico actual hasta el o los que lo sustituyan.

Referencia bibliográficas

Wallerstein, Immanuel
1983: Historical Capitalist, Londres, New Left Books
1984: "Household structures in the capitalism world—economy" en J. Smith, I. Wallerstein y H.D. Evers: Households and the World—Economy: 17—22. Beverly Hills, CA: Sage.

5

La forma nación: historia e ideología

Etienne Balibar

> [...] un "pasado" que nunca estuvo presente y que no lo estará nunca."
>
> Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, 1972, pág. 22.

La historia de las naciones, empezando por la nuestra, se nos ha presentado siempre con las características de un relato que les atribuye la continuidad de un sujeto. De este modo, la formación de la nación aparece como la culminación de un "proyecto" secular, jalonado de etapas y de tomas de conciencia que los perjuicios de los historiadores presentarán como más o menos decisivas (¿dónde colocar los orígenes de Francia? ¿en los antepasados galos? ¿en la monarquía de los Capetos? ¿en la revolución de 1789? etc.); pero que, de todas formas, se inscriben en un esquema idéntico: el de la manifestación de la personalidad nacional. Una representación semejante constituye ciertamente una ilusión retrospectiva, pero traduce también realidades institucionales condicionantes. La ilusión es doble. Consiste en creer que las generaciones que se suceden

durante siglos en un territorio más o menos estable, con una denominación más o menos unívoca, se transmiten una sustancia invariable. Consiste también en creer que esta evolución, cuyos aspectos seleccionamos retrospectivamente de forma que nos percibamos a nosotros mismos como su desenlace, era la única posible, representaba un destino. Proyecto y destino son las dos figuras simétricas de la ilusión de la identidad nacional. Los "franceses" de nuestros días (la tercera parte de los cuales tiene al menos un antepasado "extranjero" (1)) sólo están vinculados colectivamente a los súbditos del rey Luis XIV (por no hablar de los galos) por una sucesión de hechos contingentes cuyas causas no tienen nada que ver con el destino de "Francia", el proyecto de "sus reyes" o las aspiraciones de "su pueblo".

Esta crítica no nos debe ocultar la efectividad de los mitos del origen nacional, tal y como se percibe en la actualidad. Un solo ejemplo absolutamente convincente: la Revolución francesa, por las mismas apropiaciones contradictorias de la que no deja de ser objeto. Es posible sugerir (con Hegel y Marx) que, en la historia de cada nación moderna nunca hay más que *un único* episodio revolucionario fundador, cuando lo hay. (Eso explicaría a un tiempo la tentación permanente de repetir sus formas, de limitar, sus episodios y sus personajes, y la tentación de anularlo, propia de los partidos "extremistas", ya sea probando que la identidad nacional viene de antes de la revolución que sería la culminación de la primera). El mito de los orígenes y la continuidad nacionales, cuyo lugar se ve claramente en la historia contemporánea de las naciones "jóvenes" surgidas de la descolonización, como la India y Angola (aunque se tiene tendencia a olvidar que también lo han fabricado las naciones "antiguas" en el transcurso de los últimos siglos), es una forma ideológica efectiva, en la que se construye cotidianamente la singularidad imaginaria de las formaciones nacionales, remontándose desde el presente hacia el pasado.

Del Estado "prenacional" al Estado—nación.

¿Cómo tener en cuenta esta distorsión? Los "orígenes" de la formación nacional remiten a una multiplicidad de instituciones de antigüedad muy desigual. Algunas son efectivamente muy antiguas: la institución de las lenguas del Estado, diferentes de las lenguas sagradas del clero y de las hablas "locales" (con fines estrictamente administrativos en un principio y luego como lenguas aristocráticas) se remonta en Europa a la Alta Edad Media. Está ligada a la autonomización y a la sacralización del poder monárquico. La formación progresiva de la monarquía absoluta provocó además efectos de monopolio monetario, de centralización administrativa y fiscal, de uniformización jurídica y de "pacificación" interior relativas. De este modo, revolucionó las instituciones de la frontera y del territorio. La Reforma y la Contrarreforma precipitaron la transición de la competencia entre la Iglesia y el Estado (entre el Estado eclesiástico y el Estado laico) hacia su complementariedad (en el fondo, la religión de Estado).

Todas estas estructuras se nos presentan retrospectivamente como *prenacionales* porque han hecho posibles algunos rasgos del Estado nacional, al que se incorporarán finalmente con más o menos cambios. Podemos, pues, levantar acta de que la formación nacional es el resultado de una larga "prehistoria". No obstante, ésta es esencialmente diferente del mito nacionalista de un destino lineal. En primer lugar, consiste en una multiplicidad de acontecimientos cualitativamente diferentes, desfasados en el tiempo, ninguno de los cuales implica los siguientes. A continuación, estos acontecimientos no pertenecen por naturaleza a la historia de *una* nación determinada. Han tenido como marco otras unidades políticas diferentes de las que nos parecen hoy en día dotadas de una personalidad étnica original (de este modo, al igual que en el siglo XX el

aparato estatal de la colonización ha prefigurado el de las "naciones jóvenes", la Edad Media europea vio como el Estado moderno se esbozaba dentro del marco de "Sicilia", "Cataluña" o "Borgoña"). Ni siquiera pertenecen por naturaleza a la historia del Estado—*nación*, sino también a otras formas rivales (por ejemplo, la forma "imperial"). Lo que los ha inscrito a posteriori en la prehistoria de la forma nación es un encadenamiento de relaciones coyunturales y no una línea de evolución necesaria. Lo característico de los Estados, sean cuales fueren, es representar el orden que instituyen como eterno; pero la práctica demuestra que lo que ocurre es más o menos lo contrario.

Es cierto que todos estos acontecimientos, al repetirse, al integrarse en nuevas estructuras políticas, han desempeñado un papel efectico en la génesis de las formaciones nacionales. Se debe precisamente a su carácter institucional, a que hacen intervenir al Estado en la forma que entonces era la suya. En otras palabras, aparatos de Estado *no nacionales*, con objetivos completamente diferentes (por ejemplo, dinásticos) han producido progresivamente los elementos del Estado nacional o, si se quiere, se han "nacionalizado" involuntariamente y han comenzado a nacionalizar la sociedad (pensemos en la resurrección del derecho romano, en el mercantilismo, en el sometimiento de las aristocracias feudales, en la formación de la doctrina de la "razón de Estado", etc.). Cuanto más nos acercamos al periodo moderno, más importante nos parece la fuerza que ejerce la acumulación de estos elementos. Esto plantea la cuestión decisiva del *umbral* de irreversibilidad.

¿En qué momento, por qué razones se traspasó este umbral que, por una parte, hizo aparecer la configuración de un *sistema* de Estados soberanos y, por otra, impuso la difusión paso a paso de la forma nación a la práctica totalidad de las sociedades humanas, a lo largo de dos siglos de conflictos violentos? Admito que este umbral (evidentemente, imposible de identificar

con una fecha única (2)) corresponde al desarrollo de las estructuras de mercado y de las relaciones de clase propias del capitalismo moderno (especialmente, la proletarización de la fuerza de trabajo que la sustrae progresivamente de las relaciones feudales y corporativas). Sin embargo, esta tesis, que se suele dar por buena, requiere algunas precisiones.

Es completamente inviable "deducir" la forma nación de las relaciones de producción capitalistas. La circulación monetaria y la explotación del trabajo asalariado no tienen por qué implicar *una* forma de Estado determinada. Además, el espacio de realización, que sí está implicado por la acumulación (el mercado mundial capitalista) incluye una tendencia intrínseca a superar cualquier limitación nacional que pudieran instituir fracciones determinadas del capital social o que se pudiera imponer por medios "extraeconómicos". En estas condiciones, ¿se puede seguir viendo en la formación de la nación un "proyecto burgués"? Es probable que esta formulación (que el marxismo toma de las filosofías liberales de la historia) sea a su vez un mito histórico. Sin embargo, creo que podríamos superar la dificultad tomando de Braudel y de Wallerstein el punto de vista que conecta la formación de las naciones, no con la abstracción del mercado capitalista, sino con su forma histórica concreta: la de una "economía—mundo" que ya estaba organizada y jerarquizada en un "centro" y una "periferia", a los que corresponden métodos diferentes de acumulación y de explotación de la fuerza del trabajo y entre los cuales se establecen relaciones de intercambio desigual y de dominio (3).

Las unidades nacionales se crean a partir de la estructura global de la economía—mundo, en función del papel que desempeñan en ella en un periodo dado, empezando por el centro. Mejor aún: se crean unas contra otras como instrumentos rivales en el control del centro sobre la periferia. Esta primera precisión es fundamen-

tal, porque reemplaza el capitalismo "ideal" de Marx, y sobre todo de los economistas marxistas, por un "capitalismo histórico" en el que los fenómenos precoces del imperialismo y la articulación de las guerras con la colonización desempeñan un papel decisivo. En cierto sentido, toda "nación" moderna es un producto de la colonización: siempre ha sido en algún grado colonizadora o colonizada y, a veces, ambas cosas.

Hay que hacer otra precisión. Una de las observaciones más sólidas de Braudel y Wallerstein consiste en demostrar que, en la historia del capitalismo, *han aparecido formas "estatales" diferentes de la forma nacional* y durante un tiempo han competido con ella, antes de que acabara desechándolas o instrumentalizándolas: la forma del *imperio* y, sobre todo, la de la *red* política y comercial transnacional, centrada en una o varias *ciudades* (4). Esta forma nos demuestra que no había una forma política "burguesa" en sí, sino *varias* (se puede tomar el ejemplo de la Hansa; pero la historia de las Provincias Unidas en el siglo XVII está estrechamente determinada por esta alternativa que repercute sobre toda la vida social, incluida la religiosa y la intelectual). En otras palabras, la burguesía capitalista naciente parece haber "dudado", según las circunstacias, entre varias formas de hegemonía. Digamos más bien que había *burguesías diferentes*, ligadas a sectores diferentes de explotación de los recursos de la economía—mundo. Si se impusieron las "burguesías nacionales", incluso antes de la revolución industrial (pero al precio de "retrasos" y de "compromisos", es decir, de fusiones con otras clases dominantes), es probablemente porque tenían necesidad de emplear la fuerza armada de los Estados existentes en el exterior y en el interior y porque debían someter al campesinado al nuevo orden económico, penetrar en el campo para convertirlo en mercado de compradores de bienes manufacturados y en yacimientos de fuerza de trabajo "libre". En definitiva, son las configuraciones concretas de la lucha de clases y no

la "pura" lógica económica lo que explica la formación de los Estados nacionales, cada uno con su historia, y la correspondiente mutación de las formas sociales en formas nacionales.

La nacionalización de la sociedad

La economía—mundo no es un sistema autorregulado, globalmente invariable, cuyas formaciones sociales se limiten a los efectos locales: es un sistema de condicionamientos sometidos a la dialéctica imprevisible de sus contradicciones internas. Es globalmente necesario que el control de los capitales que circulan por todo el espacio de acumulación se realice en el centro, pero la *forma* en la que se ha operado esta concentración ha sido objeto de una lucha constante. El predominio de la forma nación vino de que, localmente, permitía (al menos en todo un periodo histórico) dominar luchas de clase heterogéneas y hacer surgir de ellas no sólo una "clase capitalista", sino *burguesías* propiamente dichas, burguesías de Estado, capaces de ejercer una hegemonía política, económica y cultural y *producidas* a su vez por esta hegemonía. Burguesía dominante y formaciones sociales burguesas se constituyeron recíprocamente a través de un "proceso sin sujeto", reestructurando el Estado en la forma nacional y modificando la situación del resto de las clases, lo que explica la génesis simultánea del nacionalismo y del cosmopolitismo.

Por muy simplificada que sea, de esta hipótesis se deriva una consecuencia esencial para el análisis de la nación como forma histórica: tenemos que renunciar de una vez por todas a los esquemas lineales de evolución, no sólo en términos de modos de producción, sino en términos de formas políticas. A partir de ese momento, nada nos impide examinar si, en una nueva fase de la economía—mundo, tienden a formarse de nuevo estructuras estatales en competencia con el Estado—nación. En realidad, hay una estrecha solidaridad

implícita entre la ilusión de una evolución necesaria, unilineal, de las formaciones sociales y la aceptación acrítica del Estado—nación como "forma definitiva" de la institución política, destinada a perpetuarse indefinidamente (a no ser que dé paso a un hipotético "final del Estado") (5).

Para poner de manifiesto la indeterminación relativa del proceso de constitución y de evolución de la forma nación, partamos de una pregunta voluntariamente provocadora: *¿Para quién es ya demasiado tarde?* Es decir: ¿cuáles son las formaciones sociales que, a pesar del condicionamiento global de la economía—mundo y del sistema de Estados originado por ella, *ya* no pueden realizar completamente su transformación en naciones, como no sea de forma puramente jurídica y al precio de interminables conflictos sin solución decisiva? Una respuesta *a priori*, incluso una respuesta general, sería sin duda imposible, pero es evidente que la cuestión se plantea no sólo para las "naciones nuevas", creadas después de la descolonización, la transnacionalización de los capitales y de las comunicaciones, la creación de máquinas de guerra planetarias, etc., sino también para las "naciones antiguas", a las que también afectan actualmente los *mismos* fenómenos.

Podemos estar tentados de decir que es demasiado tarde para que los Estados independientes, formalmente iguales y representados en las instituciones llamadas precisamente "internacionales", se conviertan todos en naciones autocentradas, cada una con su o sus lenguas nacionales de cultura, de administración y de comercio, con su poderío militar independiente, su mercado interior protegido, su moneda y sus empresas que compiten a escala mundial y, sobre todo, con su burguesía dirigente (tanto si se trata de una burguesía capitalista privada como de una "nomenclatura" de Estado, ya que, de una forma u otra, cualquier burguesía es una burguesía de Estado). También podemos estar tentados de

decir todo lo contrario: el campo de la reproducción de las naciones, del despliegue de la forma nación, ya sólo está abierto actualmente en las antiguas periferias y semiperiferias; por lo que se refiere al viejo "centro", ha entrado, en diversos grados, en la fase de descomposición de las estructuras nacionales, ligadas a las formas antiguas de su dominio, aunque el resultado de una descomposición como ésta es incierto y lejano. No obstante, está claro que, según esta hipótesis, las naciones venideras no serían semejantes a las del pasado. El hecho de que se asista ahora mismo en todos los puntos (Norte y Sur, Este y Oeste) a una escalada general del nacionalismo no permite resolver este tipo de dilema; es una consecuencia de la universalidad formal del sistema internacional de los Estados. El nacionalismo contemporáneo, sea cual fuere su lenguaje, no dice nada sobre la edad real de la forma nación en relación con el "tiempo del mundo".

En realidad, para tratar de ver un poco más claro, hay que hacer intervenir otra característica de la historia de las formaciones nacionales. Es lo que llamaría la *nacionalización retrasada de la sociedad*, que se aplica en primer lugar a las naciones antiguas. Lleva tanto retraso que se aparece, a fin de cuentas, como una tarea infinita. Un historiador como Eugen Weber (y otros estudios que vinieron después) demuestra claramente que, en el caso de Francia, la escolarización generalizada, la unificación de las costumbres y de las creencias a través de las migraciones de mano de obra interregionales y del servicio militar, la subordinación de los conflictos políticos y religiosos a la ideología patriótica, no aparecieron antes de los inicios del siglo XX (6). Su demostración hace pensar que el campesino francés no se "nacionalizó" hasta el momento en que iba a desaparecer como clase mayoritaria (aunque esta desaparición, como es sabido, se haya retrasado tanto debido al proteccionismo básico de la política nacional). El trabajo más reciente de Gerard Noiriel demuestra a su vez que,

desde finales del siglo XIX, la "identidad francesa" no ha dejado de depender de la capacidad de integrar a las poblaciones de inmigrantes. La cuestión que se plantea es si esta capacidad ha llegado a su límite o si puede continuar realizándose del mismo modo (7).

Para delimitar completamente las razones de la estabilidad relativa de la formación nacional, no basta con referirse al umbral inicial de su aparición. Hay que preguntarse cómo se superaron prácticamente el desarrollo desigual de las ciudades y del campo, la industrialización y la desindustrialización, la colonización y la descolonización, las guerras y la reacción de las revoluciones, la formación de los "bloques" supranacionales... acontecimientos y procesos que suponían al menos el riesgo de una desviación de los conflictos de clase más allá de los límites en los que los había acorralado tranquilamente el "consenso" del Estado nacional. Puede decirse que en Francia, como, *mutatis mutandis*, en el resto de las antiguas formaciones burguesas, lo que permitió resolver las contradicciones aportadas por el capitalismo, comenzar a reconstruir la forma nación, cuando aún no estaba ni consumada (o impedirle que se deshiciera antes de haberse consumado), fue la institución de un *Estado nacional social,* es decir, de un Estado que "interviene" en la reproducción de la economía y, sobre todo, en la formación de los individuos, en las estructuras de la familia, de la salud pública y en el amplio espacio de la "vida privada". Esta tendencia estuvo presente desde el origen de la forma nación (volveré sobre ello), pero se hizo dominante durante los siglos XIX y XX, con el resultado de subordinar completamente la existencia de los individuos de todas las clases a su consideración de ciudadanos del Estado—nación, es decir, a su calidad de nacionales (8).

Producir el pueblo

Una formación social sólo se reproduce como nación en la medida en que se instituye al individuo como

homo nationalis, desde su nacimiento hasta su muerte, a través de una red de mecanismos y de prácticas cotidianas, al mismo tiempo que como *homo economicus, politicus, religiosus...* Por ello, la crisis de la forma nación, si es que ha quedado abierta, está en el fondo de las condiciones históricas en las que es posible una institución semejante: ¿gracias a qué relaciones de fuerzas internas y externas y también gracias a qué formas simbólicas empleadas en prácticas materiales elementales? Plantear esta cuestión es otra forma de preguntarse a qué transición en la civilización corresponde la nacionalización de las sociedades; cuáles son las imágenes de la individualidad entre las que se mueve la nacionalidad.

El punto crucial es el siguiente: ¿en qué es la nación una "comunidad"? O también: ¿en qué se diferencia específicamente la forma de comunidad que instituye la nación de otras comunidades históricas?

Desechemos en primer lugar las antítesis tradicionalmente ligadas a esta noción. Primero la de comunidad "real" y comunidad "imaginaria". *Toda comunidad social, reproducida mediante el funcionamiento de instituciones, es imaginaria*, es decir, reposa sobre la proyección de la existencia individual en la trama de un relato colectivo, en el reconocimiento de un *nombre* común y en las tradiciones vividas como restos de un pasado inmemorial (aunque se hayan fabricado e inculcado en circunstancias recientes). Esto viene a significar que *sólo las comunidades imaginarias son reales*, cuando se dan determinadas condiciones.

En el caso de formaciones nacionales, el inconsciente colectivo, que se inscribe de este modo en lo real, es el del "pueblo". Es el de una comunidad que se reconoce por adelantado en la institución estatal, que la reconoce como "suya", frente a otros Estados y, sobre todo, inscribe sus luchas políticas en su horizonte: por ejemplo, formulando sus aspiraciones de reforma y de revolución social como proyectos de transformación de "su Estado" nacional. Sin ello no puede haber ni "mo-

nopolio de la violencia organizada" (Max Weber), ni "voluntad nacional—popular" (Gramsci). Sin embargo, un pueblo como éste no existe naturalmente; ni siquiera cuando tiene tendencia a constituirse existe definitivamente. Ninguna nación moderna posee una base "étnica" dada, aunque proceda de una lucha de independencia nacional. Por otra parte, ninguna nación moderna, por muy "igualitaria" que sea, se corresponde con la extinción de los conflictos de clase. El problema fundamental es producir el pueblo. Mejor aún, que el pueblo *se produzca a sí mismo* en forma permanente como comunidad nacional. En otras palabras: es producir el efecto de unidad mediante el cual el pueblo aparecerá a los ojos de todos "como un pueblo", es decir, como la base y el origen del poder político.

Rousseau fue el primero que concibió explícitamente la cuestión en estos términos: "¿Qué hace que un pueblo sea un pueblo?". En el fondo, esta pregunta no es diferente de la que se nos presentó hace un momento: ¿cómo se nacionalizan los individuos? es decir, ¿cómo se socializan en la forma dominante de la pertenencia nacional? Esto nos permite desechar de entrada otro dilema artificial: no se trata de oponer una identidad colectiva a identidades individuales. *Toda identidad es individual*, pero la única identidad individual es la histórica, es decir, la que se construye dentro de un campo de valores sociales, de normas de comportamiento y de símbolos colectivos. Los individuos nunca se identifican unos con otros (ni siquiera en las prácticas "fusionistas" de los movimientos de masa o en la "intimidad" de las relaciones afectivas), pero tampoco adquieren una identidad aislada, noción intrínsecamente contradictoria. La verdadera cuestión es saber cómo se transforman con el tiempo y el entorno institucional los rasgos dominantes de la identidad individual.

A la pregunta sobre la producción histórica del pueblo (o de la individualidad nacional) no nos podemos contentar respondiendo con la descripción de las

conquistas, de los movimientos de población y de las prácticas administrativas de la "territorialización". Los individuos destinados a percibirse como miembros de una sola nación se reúnen desde el exterior a partir de orígenes geográficos múltiples, como en las naciones de inmigración (Francia, Estados Unidos), o se les conduce a reconocerse mutuamente en el interior de una frontera histórica que los contiene a todos. El pueblo está formado a partir de diversas poblaciones sometidas a una ley común. En todos los casos, un modelo de su unidad debe "anticipar" esta formación: el proceso de unificación (cuya eficacia se puede medir, por ejemplo, en la movilización colectiva en la guerra, es decir, en la capacidad de afrontar colectivamente la muerte) presupone la creación de una forma ideológica *específica*. Tiene que ser a la vez un fenómeno de masas y un fenómeno de individuación, "una interpolación a los individuos como sujetos" (Althusser) mucho más fuerte que la simple inculcación de los valores políticos o, más bien, que integre esta inculcación dentro de un proceso más elemental (que podemos denominar "primario") de fijación de los sentimientos de amor y de odio y de representación de "si". Tiene que convertirse en una condición *a priori* de la comunicación entre los individuos (los "ciudadanos") y entre los grupos sociales, no suprimiendo todas las diferencias, sino relativizándolas y subordinándolas, de modo que prime la diferencia simbólica entre "nosotros" y "los extranjeros" viviéndola como irreductible. En otras palabras, para retomar la terminología propuesta por Fichte en sus *Discursos a la nación alemana* de 1808, las "fronteras exteriores" del Estado tienen que convertirse también en "fronteras interiores", o también (que viene a ser lo mismo), las fronteras exteriores tienen que imaginarse permanentemente como la proyección y la protección de una personalidad colectiva interior, que todos llevamos dentro y que nos permite habitar el tiempo y el espacio del Estado como el lugar en el que siempre

hemos estado, en el que siempre estaremos "en casa".

¿Cuál puede ser esta forma ideológica? Dependiendo de las circunstancias, se llamará patriotismo o nacionalismo; se hará el recuento de los hechos que favorezcan su formación o que revelen su poder; se remitirá su origen a los métodos políticos, mezcla de "fuerza" y "educación" (como decían Maquiavelo y Gramsci), que permiten, en cierto modo, que el Estado fabrique la conciencia popular. Sin embargo, esta fabricación no es más que un aspecto externo. Para percibir las razones más profundas de su eficacia, podemos volvernos, como hace ya tres siglos que hacen la filosofía política y la sociología, hacia la analogía de la *religión*, convirtiendo el nacionalismo y el patriotismo en una religión, cuando no en *la* religión de los Tiempos modernos.

Esta respuesta tiene necesariamente una parte de verdad. No sólo porque, formalmente, las religiones instituyen ellas también formas de comunidad a partir del "alma" y de la identidad individual, porque prescriben una "moral" social, sino también porque el discurso teológico ha proporcionado sus modelos a la idealización de la nación, a la sacralización del Estado, que son las que permiten instaurar entre los individuos el vínculo del sacrificio y conferir a las normas de derecho la marca de la "verdad" y de la "ley" (9). Cualquier comunidad nacional ha tenido que representarse en uno u otro momento como un "pueblo elegido". No obstante, las filosofías políticas de la época clásica ya habían reconocido la insuficiencia de esta analogía, evidenciada por el fracaso de las tentativas realizadas para crear "religiones civiles", dado que la "religión de Estado" a fin de cuentas no es más que una forma transitoria de la ideología nacional (incluso cuando esta transición dura mucho tiempo y produce efectos importantes superponiendo las luchas religiosas a las luchas nacionales) y evidencias también por el interminable conflicto que

opone entre sí la universalidad teológica y la universalidad del nacionalismo.

En realidad, hay que razonar a la inversa: la ideología nacional incluye incuestionablemente ideales (antes que nada el *nombre* mismo de la nación, de la "patria") a los que se puede transferir el sentimiento de lo sagrado, los sentimientos de amor, respeto, sacrificio, temor que han cimentado las comunidades religiosas; pero la transferencia sólo se realiza porque se trata de *un tipo distinto* de comunidad. La analogía se basa en una diferencia más profunda, sin la cual no se podría entender que la identidad nacional, integrando más o menos completamente las formas de la identidad religiosa, acabe por tender a reemplazarla y por obligarla a "nacionalizarse" ella misma.

Etnicidad ficticia y nación ideal

Llamo etnicidad ficticia a la comunidad formada por el Estado nacional. Es una expresión voluntariamente compleja, en la que el término ficción, de acuerdo con lo que indicaba más arriba, no se debe tomar en el sentido de pura y simple ilusión sin efectos históricos, sino todo lo contrario, por analogía con la *persona ficta* de la tradición jurídica, en el sentido de efecto institucional, de "fabricación". Ninguna nación posee naturalmente una base étnica, pero a medida que las formaciones sociales se nacionalizan, las poblaciones que incluyen, que se reparten o que dominan quedan "etnificadas", es decir, quedan representadas en el pasado o en el futuro *como si* formaran una comunidad natural, que posee por sí misma una identidad de origen, de cultura, de intereses, que transciende a los individuos y las condiciones sociales (10).

La etnicidad ficticia no se confunde pura y simplemente con la *nación ideal* que fue objeto del patriotismo, pero le resulta indispensable, ya que sin ella la nación sólo aparecería como una idea o una abstracción

arbitraria: la llamada del patriotismo no se dirigiría *a nadie*. Es ella la que permite ver en el Estado la expresión de una unidad preexistente, enfrentarlo permanentemente con su "misión histórica" al servicio de la nación y, por consiguiente, idealizar la política. Al conformar al pueblo como unidad falsamente étnica, sobre el fondo de una representación universalista que atribuye a todo individuo una identidad étnica y una sola, y que distribuye la humanidad entera entre diferentes etnicidades que corresponden potencialmente a otras tantas naciones, la ideología hace mucho más que justificar las estrategias utilizadas por el Estado para controlar a las poblaciones; inscribe por adelantado sus exigencias en el sentimiento de "pertenencia" en el doble sentido de la palabra: lo que hace que uno se pertenezca a sí mismo y que pertenezca a otros semejantes. Es lo que hace que se nos pueda interpelar como individuos, *en nombre* de la colectividad cuyo nombre llevamos precisamente. La naturalización de la pertenencia y la sublimación de la nación ideal son dos caras de un mismo proceso.

¿Cómo producir la etnicidad? ¿Cómo producirla de modo que no se presente precisamente como una ficción, sino como el origen más natural? La historia nos muestra que hay dos vías diferentes: la *lengua* y la *raza*. Suelen estar asociadas, porque su complementariedad es lo que permite representarse al "pueblo" como una unidad absolutamente autónoma. Una y otra enuncian que el carácter nacional (que se podría denominar su alma o su espíritu) es inmanente al pueblo. Sin embargo, una y otra proyectan una trascendencia respecto a los individuos actuales, a las relaciones políticas. Constituyen dos formas de arraigar las poblaciones históricas en un hecho de la "naturaleza" (la diversidad de las lenguas, así como la de las razas, se presenta como un destino); pero también dos formas de dar sentido a su duración, de superar su contingencia. No obstante, las circunstancias hacen que domine una u otra, porque no

se basan en el desarrollo de las mismas instituciones y no apelan a los mismos símbolos, a las mismas idealizaciones de la identidad nacional. Esta articulación diferente de una etnicidad de dominante lingüístico o de dominante racial tiene consecuencias políticas evidentes. Por esta razón, y en aras de la claridad del análisis, tenemos que empezar a examinarlas por separado.

La comunidad de lengua parece la noción más abstracta: en realidad es la más concreta, ya que conecta a los individuos con un origen que puede actualizarse a cada instante, que tiene como contenido el *acto común* de sus propios intercambios, de su comunicación discursiva, utilizando los instrumentos del lenguaje hablado y toda la masa constantemente renovada de los textos escritos y grabados. Eso no quiere decir que esta comunidad sea inmediata, sin límites internos, como tampoco la comunicación entre todos los individuos es en realidad "transparente". Sin embargo, estos límites son siempre relativos: aunque individuos de condiciones sociales muy alejadas nunca se comuniquen directamente entre sí, están conectados por una cadena ininterrumpida de discursos intermedios. No están aislados, ni de hecho ni de derecho.

Sobre todo, no creamos que esta situación es tan vieja como el mundo; todo lo contrario, es insólitamente reciente. Los antiguos imperios y las sociedades del Antiguo Régimen seguían reposando sobre la yuxtaposición de poblaciones lingüísticamente separadas, sobre la superposición de "lenguas", incompatibles entre sí, para los dominantes y los dominados, para las esferas sagradas y profanas, entre las que tenía que existir todo un sistema de traducciones (11). En las formaciones nacionales modernas, los traductores son escritores, periodistas, políticos, actores que hablan la lengua "del pueblo", de una forma que parece tanto más natural cuanta más distinción ponen en ello. La traducción se ha convertido sobre todo en una traducción interna, entre "niveles de lengua". Las diferencias sociales se ex-

presan y se relativizan como diferentes formas de practicar la lengua nacional, que suponen un código común e incluso una norma común (12). Esta, como es sabido, se inculca en la escolarización generalizada, cuya función primordial constituye.

Esta es la causa de la estrecha correlación histórica entre la formación nacional y el desarrollo de la escuela como institución "popular", no limitada a las formaciones especializadas o a la cultura de élites, sino como base para la socialización de los individuos. Que la escuela sea también el lugar donde se inculca (y a veces se pone en entredicho) una ideología nacionalista, es un fenómeno derivado y, obviamente, menos indispensable que el anterior. Digamos que la escolarización es la principal institución en la que se produce la etnicidad como comunidad lingüística, pero no es la única: el Estado, los intercambios económicos, la vida familiar, son también escuelas en el sentido de órganos de la nación ideal reconocible por una lengua "común" que le pertenece "en propiedad". Lo decisivo no es sólo que la lengua nacional esté oficializada; es mucho más importante que pueda aparecer como el elemento mismo de la vida del pueblo, la *realidad* de la que todos pueden apropiarse a su manera sin destruir por ello su identidad. No hay contradicción, sino complementariedad, entre la institución de *una* lengua nacional y el desfase el choque cotidiano entre "lenguas de clase" que precisamente no son lenguas diferentes. Todas las prácticas lingüísticas colaboran en un único "amor a la lengua", que no se dirige a la norma escolar ni a los usos particulares, sino a la "lengua materna", es decir, al ideal de un origen común proyectado detrás de los aprendizajes y de los usos especializados, que se convierte por ello en la metáfora del amor mutuo de los connacionales (13).

Con independencia de las cuestiones históricas concretas que plantea la historia de las lenguas nacionales, de las dificultades de su unificación o de su imposi-

ción, de su elaboración como idioma "popular" y "cultivado" al mismo tiempo, cuya consecución sabemos muy lejana en todos los Estados nacionales, a pesar del trabajo de los intelectuales ayudados por los diversos organismos internacionales, podríamos preguntarnos *por qué no basta con la comunidad de lengua* para producir la etnicidad.

Quizá se deba a las propiedades paradójicas que, por la misma estructura del significante lingüístico, esta comunidad confiere a la identidad individual. En cierto sentido, siempre se interpela a los individuos como sujetos dentro del elemento de la lengua, porque cualquier interpelación pertenece al orden del discurso. Toda "personalidad" se construye con palabras, en las que se enuncian el derecho, la genealogía, la historia, las opciones políticas, las cualidades profesionales, la psicología. Sin embargo, la construcción lingüística de la identidad es *abierta* por definición. Ningún individuo "elige" su lengua materna, ni la puede "cambiar" a voluntad. Sin embargo, siempre es posible apropiarse varias lenguas y hacerse portador del discurso y de las transformaciones de la lengua en forma diferente. La comunidad lingüística induce una memoria étnica tremendamente condicionante (R. Barthes llegó en una ocasión a llamarla "fascista"), pero que posee una extraña plasticidad: naturaliza inmediatamente lo adquirido. En cierto sentido, *demasiado deprisa*. Es una memoria colectiva que se perpetúa al precio del olvido individual de los "orígenes". El inmigrante de la "segunda generación" (noción que adquiere a este respecto una significación estructural) vive la lengua nacional (y a través de ella la propia noción) de una forma tan espontánea, tan "hereditaria", tan imperiosa para la afectividad y el inconsciente colectivo, como el hijo de uno de estos "terruños", como se suele decir en Francia, la mayor parte de los cuales ahora mismo no hacen un uso cotidiano de la lengua nacional. La lengua "materna" no es necesariamente la de la madre "real". La

comunidad de lengua es unà comunidad *actual* que da la sensación de haber existido *siempre*, pero que no prescribe ningún destino a las generaciones sucesivas. "Asimila" idealmente a cualquiera, no retiene a nadie. Por último, afecta a cada individuo en lo más profundo (en la forma en que se constituye como sujeto), pero su particularidad histórica sólo está ligada a instituciones intercambiables. Cuando las circunstancias se prestan a ello, puede servir a naciones diferentes (como el inglés o el español e, incluso, el francés), o sobrevivir a la desaparición "física" de las poblaciones que la utilizaron (como el latín, el griego "antiguo", el árabe "literario"). Para adscribirse a las fronteras de un pueblo determinado necesita una particularidad complementaria o un principio de cierre, de exclusión.

Este principio es la comunidad de raza. Aquí hay que tener mucho cuidado para entendernos. Cualquier tipo de rasgo somático o psicológico, visible o invisible, es susceptible de servir para construir la ficción de una identidad racial, es decir, para simular diferencias naturales y hereditarias entre grupos sociales, ya sea en el interior de una misma nación, o en el exterior de sus fronteras. He tratado en otro momento, como antes otros autores, la evolución de los estigmas de la raza y su relación con distintas imágenes históricas del conflicto social. Lo que aquí nos interesa es únicamente el núcleo simbólico que permite identificar en forma ideal raza y etnicidad y representar la unidad de raza como el origen o la causa de la continuidad histórica de un pueblo. A diferencia de la comunidad lingüística, no se puede tratar de una práctica realmente común a *todos* los individuos que forman una unidad política. Aquí no nos encontramos con el equivalente de la comunicación. En cierto sentido, se trata de una ficción de segundo grado. Sin embargo, esta ficción obtiene su eficacia de prácticas cotidianas, de relaciones que estructuran inmediatamente la "vida" de los individuos. Sobre todo, mientras que la comunidad lingüística sólo

puede realizar la igualdad de los individuos "naturalizando" al mismo tiempo la desigualdad social de las prácticas lingüísticas, la comunidad de raza disuelve las desigualdades sociales en una "similitud" aún más ambivalente: etnifica la diferencia social que manifiesta antagonismos irreconocibles, dándole forma de división entre lo nacional "verdadero" y lo nacional "falso".

Creo que podemos ilustrar así esta paradoja. El núcleo simbólico de la idea de raza (y sus equivalentes demográficos, culturales) es el esquema de la genealogía, es decir, simplemente la idea de que la filiación de los individuos transmite de una generación a otra una sustancia biológica y espiritual y les inscribe al mismo tiempo en una comunidad temporal llamada "parentesco". Por ello, *a partir del momento* en que la ideología nacional enuncia la propuesta de que los individuos pertenecientes a un mismo pueblo están emparentados entre sí (o, en forma de prescripción, deberían formar un círculo de parentesco ampliado), estamos ante esta segunda forma de etnificación.

Se podría objetar que esta representación caracteriza sociedades y comunidades que no tienen nada de nacionales. Sin embargo, es precisamente en este punto donde funciona la innovación que articula la forma nación y la idea moderna de raza. Esta idea es correlativa de la tendencia a la desaparición de las genealogías "privadas", tal como las habían codificado (y lo siguen haciendo) los sistemas tradicionales del matrimonio preferencial y del linaje. *La idea de comunidad de raza hace su aparición cuando las fronteras del parentesco se disuelven a nivel de clan, de comunidad, de vecindad y, teóricamente al menos, de clase social, para desplazarse imaginariamente al umbral de la nacionalidad*: cuando nada prohíbe la alianza con cualquiera de los "conciudadanos" y, todo lo contrario, ésta se presenta como la única "normal", "natural". La comunidad de raza se puede representar como una gran familia o como la en-

voltura común de las relaciones familiares (la *comunidad de las familias* "francesas", "americanas", "argelinas") (14). De este modo, todo individuo tiene su familia, independientemente de la condición social a la que pertenezca, pero la familia, como la propiedad, se convierte en una relación contingente entre individuos. Para poder decir más, habría que iniciar una discusión sobre la historia de la familia, institución que desempeña aquí un papel tan central como la escuela y que es omnipresente en el discurso de la raza.

La familia y la escuela

Aquí tropezamos con las lagunas de la historia de la familia, que permanece sometida a los puntos de vista dominantes del derecho matrimonial y de la "vida privada" como sujeto literario y antropológico El gran tema de la historiografía reciente de la familia es la aparición de la "familia nuclear" o restringida (formada por la pareja parental y los hijos), para discutir si se trata de un fenómeno específicamente moderno, ligado a las formas burguesas de la sociabilidad (tesis de Ariés y de Shorter) o si es el resultado de una evolución que prepararon desde hace tiempo el derecho canónico y el control de las autoridades cristianas sobre el matrimonio (tesis de Goody) (15). De hecho, estas posturas no son incompatibles. Sin embargo, tienen tendencia a olvidar la cuestión que para nosotros es más decisiva: la correlación que se establece poco a poco desde la institución del registro civil y la codificación de la familia (cuyo prototipo es el código de Napoleón) entre la disolución de las relaciones de parentesco "ampliado" y la penetración de las relaciones familiares por la intervención del Estado nacional, que va desde la reglamentación de la herencia a la organización del control de la natalidad. Destaquemos aquí que en las sociedades nacionales contemporáneas, con la excepción de algunos "maniáticos" de la genealogía y algunos "nostálgicos"

de la aristocracia, la genealogía ya no es ni un saber teórico, ni un objeto de memoría oral, ni se graba y se conserva en forma privada: ahora es el Estado el que crea y posee el archivo de las filiaciones y de las alianzas.

Hay que distinguir aquí también un nivel superficial y un nivel profundo. El nivel superficial es el discurso familiarista, precozmente asociado al nacionalismo en la tradición política, especialmente en la francesa (constitutivo del nacionalismo conservador). El nivel profundo es la emergencia simultánea de la "vida privada", de la "intimidad familiar" restringida y de la política familiar del Estado, que hace aparecer en el espacio público la nueva noción de la población y las técnicas demográficas para su medición, su control moral y sanitario, su reproducción. De esta forma, la intimidad familiar moderna es todo lo contrario de una esfera autónoma en cuyo límite se detienen las estructuras estatales. Es la esfera en la cual las relaciones entre individuos están inmediatamente encargadas de una función "cívica", con una ayuda del Estado que las hace posibles, empezando por las relaciones entre sexos dirigidas a la procreación. Es también lo que permite comprender el matiz anarquista que revisten fácilmente los comportamientos sexuales "desviados" en las formaciones nacionales modernas, mientras que en las sociedades anteriores estaban más bien revestidos de un matiz de herejía religiosa. La salud pública y la seguridad social han reemplazado al confesor, no al pie de la letra, sino introduciendo una nueva "libertad" y una asistencia; una nueva misión, es decir, también una nueva demanda. De este modo, a medida que el parentesco de sucesión, la solidaridad entre generaciones y las funciones económicas de la familia ampliada se disuelven, lo que ocupa su lugar no es ni una microsociedad natural ni una relación contractual puramente "individualista", *sino una nacionalización* de la familia que

tiene como contrapartida la identificación de la comunidad nacional con un parentesco simbólico, delimitado por normas de seudoendogamia y susceptible de proyectarse, quizá más que en una ascendencia, en una *descendencia común*.

Esta es la razón de que la eugenesia siga latente en la relación recíproca entre la familia "burguesa" y la sociedad de forma nacional. Es también la razón de que el nacionalismo tenga una connivencia secreta con el sexismo: no tanto como manifestaciones de una misma tradición autoritaria, como en la medida en que la desigualdad de roles sexuales en el amor conyugal y la educación de los hijos constituye el punto de apoyo para la mediación jurídica, económica, educativa, y médica del Estado. Finalmente, es la razón de que la representación del nacionalismo como "tribalismo", alternativa principal a su interpretación religiosa por parte de los sociólogos, sea mistificadora y reveladora a un tiempo. Mistificadora porque imagina al nacionalismo como una regresión a formas de comunidad arcaicas, en realidad incompatibles con el Estado—nación (se puede ver con claridad en la no terminación de la consolidación nacional en aquellos lugares en los que subsisten poderosas solidaridades de linaje o de tribu). También reveladora de la sustitución que opera la nación de un inconsciente colectivo del parentesco por otro que subyace bajo la transformación de la familia. Es también lo que nos obliga a preguntarnos en qué medida la forma nación puede seguir reproduciéndose indefinidamente (al menos como forma dominante) desde el momento en que la transformación de la familia está "acabada", es decir, que las relaciones de sexo y la procreación se escapan completamente al orden genealógico. En ese caso se alcanzaría el límite de las posibilidades materiales de concebir lo que son las "razas" humanas y de utilizar esta representación en la producción de la etnicidad. Pero no hemos llegado a este punto.

Althusser no estaba equivocado en su esbozo de

definición de los "aparatos ideológicos de Estado", cuando sugería que el núcleo de la ideología dominante de las sociedades burguesas ha pasado del tándem familia—Iglesia al tándem familia—escuela (16). Sin embargo, tengo la tentación de aportar dos precisiones a esta formulación. En primer lugar, yo no diría que tal o cual institución constituye por sí misma *un* "aparato ideológico del Estado": lo que esta expresión designa adecuadamente es más bien el funcionamiento combinado de *varias* instituciones dominantes. A continuación, propondría pensar que la importancia contemporánea de la escolarización y de la célula familiar no procede solamente del lugar funcional que asumen en la reproducción de la fuerza de trabajo, sino de que subordinan esta reproducción a la creación de una etnicidad ficticia, es decir, a la articulación de una comunidad lingüística, y de una comunidad de raza implícita en las políticas de la población (lo que Foucault llamaba, con un término sugestivo, aunque equívoco, sistema de "biopoderes" (17)). Escuela y familia pueden tener otros aspectos, o pueden merecer un análisis desde otros puntos de vista. Su historia comienza mucha antes de la aparición de la forma nación y puede continuarse mucho después. Lo que hace que constituyan conjuntamente el aparato ideológico dominante en las sociedades burguesas, que se traduce en su interdependencia creciente y en su tendencia a distribuirse exhaustivamente el tiempo de la formación de los individuos, es su importancia nacional, es decir, su importancia inmediata para la producción de la etnicidad. En este sentido no hay más que *un* "aparato ideológico de Estado" que domina en las formaciones sociales burguesas, que utiliza para sus propios fines las instituciones escolar y familiar y, en forma accesoria, otras instituciones incorporadas a la escuela y a la familia, cuya existencia está en la base de la hegemonía del nacionalismo.

Una observación para terminar con esta hipótesis. Articulación o complementariedad no quiere decir ar-

monía. La etnicidad lingüística y la etnicidad racial (o hereditaria) en cierto sentido se excluyen mutuamente. Sugería anteriormente que la comunidad lingüística es abierta, mientras que la comunidad de raza aparece en principio cerrada (ya que, en teoría, conduce a mantener indefinidamente, hasta el fin de las generaciones, fuera de la comunidad o en sus fronteras "inferiores", "extranjeras" a todos aquellos que, según sus criterios, no son auténticamente nacionales). Se trata de representaciones ideales, tanto en un caso como en otro. Sin duda, el simbolismo de la raza combina el elemento de universalidad antropológica sobre el que se basa (la cadena de las generaciones, el absoluto del parentesco extendido a toda la humanidad) con un inconsciente colectivo de segregación y de prohibiciones. Sin embargo, en la práctica, las migraciones, los matrimonios mixtos, no dejan de transgredir los límites proyectados (incluso en los casos en que políticas coercitivas consideran un crimen el "mestizaje"). El verdadero obstáculo para la mezcla de poblaciones está más bien en las diferencias de clase, que tienden a recrear fenómenos de casta. Hay que definir sin cesar la sustancia hereditaria de la etnicidad: ayer la "germanidad", la "raza francesa" o "anglosajona"; hoy la "europeidad", la "occidentalidad", mañana, quizá, la "raza mediterránea". A la inversa, la apertura de la comunidad lungüística es una apertura ideal, aunque tenga como soporte material la posibilidad de traducir las lenguas entre sí, y con ella, la capacidad de los individuos para multiplicar sus competencias lingüísticas.

La pertenencia a la comunidad lingüística, formalmente igualitaria, sobre todo porque está mediatizada por la institución escolar, recrea inmediatamente divisiones, normas diferenciales que se superponen masivamente a las diferencias de clase. Cuánto más escolarizadas están las sociedades burguesas, más funcionan las diferencias de competencia lingüística (es decir, literaria, "cultural", tecnológica) como diferencias de casta,

asignando a los individuos "destinos sociales" diferentes. En estas condiciones, no es raro que se asocien inmediatamente a *habitus* corporales (según la terminología de Pierre Bourdieu), que confieren al acto de habla en sus rasgos personales, no universalizables, la función de un estigma racial o casi racial (que suele ocupar un lugar muy importante en la formulación del "racismo de clase"): acento "extranjero" o "regional", dicción "popular", "errores" o, a la inversa, "corrección" ostentosa que designan inmediatamente la pertenencia de un hablante a tal población, que se remite espontáneamente a un origen familiar, a una disposición hereditaria (18). La producción de la etnicidad es también la racificación de la lengua y la verbalización de la raza.

No deja de tener importancia —ni desde el punto de vista de la política inmediata ni desde el de la evolución de la forma nación, de su papel venidero en la institución de las relaciones sociales— que tal o tal representación de la etnicidad sea dominante. De ello dependen dos actitudes radicalmente diferentes ante el problema de la integración y de la asimilación, dos formas de sustentar el orden jurídico y de nacionalizar las instituciones (19).

La "nación revolucionaria" francesa se formó en primer lugar, de forma prioritaria, alrededor del símbolo de la lengua: conectó estrechamente la unidad política con la uniformidad lingüística, la democratización del Estado con el rechazo coercitivo de los "particularismos" culturales, con una fijación especial en el "patois". Por su parte, la "nación revolucionaria" norteamericana construyó sus ideales de origen sobre un doble rechazo: el que representa el exterminio de los "indígenas" amerindios y la diferencia entre los hombres libres "blancos" y los esclavos "negros". La comunidad lingüística heredada de la "nación madre" anglosajona no presentaba problemas, al menos en apariencia, hasta que la emigración hispánica le confie-

re la significación de símbolo de clase y de marca racial. El "*nativismo*" estuvo implícito en la historia de la ideología nacional francesa hasta que, a finales del siglo XIX, la colonización por una parte, la intensificación de las importaciones de mano de obra y la segregación de los trabajadores manuales a través de su origen étnico por otra, desembocan en la formación del mito de la "raza francesa". Por el contrario, en la historia de la ideología nacional norteamericana se explicitó muy deprisa, representándose la formación del pueblo norteamericano como el crisol de una nueva raza, pero también como una combinación jerárquica de distintas aportaciones étnicas, al precio de difíciles analogías entre la inmigración europea o asiática y las desigualdades sociales heredadas de la esclavitud, reforzadas por la explotación económica de los negros (20).

Estas diferencias históricas no imponen absolutamente ningún destino, son más bien materia de luchas políticas, pero modifican profundamente las condiciones en las que se presentan los problemas de asimilación, de igualdad de derechos, de ciudadanía, de nacionalismo y de internacionalismo. Podemos preguntarnos seriamente si la "construcción europea", en la medida en que intentará transferir al nivel "comunitario" funciones y símbolos del Estado nacional, se orientará en materia de producción de la etnicidad ficticia *más* en el sentido de la institución de un "colingüismo europeo" (y cuál), o *más* en el sentido de la idealización de la "identidad demográfica europea", concebida principalmente en oposición a las "poblaciones del sur" (turcos, árabes, negros) (21). Cada "pueblo", producto de un proceso nacional de etnificación, está obligado actualmente a encontrar su propia vía de superación del exclusivismo o de la ideología de la identidad en el mundo de las comunicaciones transnacionales y de las relaciones de fuerzas planetarias. Mejor aún: cada individuo está obligado a encontrar en la transformación del inconsciente colectivo de "su" pueblo los medios de salir

de él y comunicar con los individuos de los otros pueblos, que tienen los mismos intereses y, en parte, el mismo futuro que él.

NOTAS:

1.— Cf. el libro de Gérard Noiriel, *Le Creuset français*, Editions du Seuil, 1988.

2.— No obstante, si hubiera que elegir simbólicamente una, se podría señalar la mitad del siglo XVI: final de la conquista española del Nuevo Mundo, fragmentación del imperio de los Habsburgo, final de las guerras dinásticas en Inglaterra, principio de la guerra de independencia holandesa.

3.— Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, Economie et capitalisme*, vol. 2, *Les Jeux de l'échange*; vol. 3, *Le Temps du monde*, A. Colin, París, 1979; Immanuel Wallerstein, *The Modern World—System*, vol. 1, *Capitalist Agriculture and the Origin of the European World—Economy in the Sisteenth Century*, Academic Press, 1974; vol. 2, *Mercantilism and the Consolidation of the European World—Economy*, Academic Press, 1980.

4.— Cf. Braudel, *Le Temps du monde, op. cit.*, pág. 71 y sig.; Wallerstein, *Capitalist Agriculture..., op. cit.*, pág. 165 y sig.

5.— Desde este punto de vista no es nada raro que la teoría marxista "ortodoxa" de la sucesión lineal de las formas de producción se haya oficializado en la URSS con el triunfo del nacionalismo, sobre todo teniendo en cuenta que permitía que el "primer Estado socialista" se representara como la nueva nación universal.

6.— Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen*, Stanford University Press, 1976.

7.— Gerard Noiriel, *Longwy, Immigrés et prolétaires, 1880—1980*, París, PUF, 1984; *Le Creuset français. Histoire de l'immigration XIX—XX siècles*, París, Editions du Seuil. 1988.

8.— Para otros comentarios sobre este punto, cf. mi estudio "Propositions sur la citoyenneté", in *La Ci-*

toyenneté, coordinado por C. Wihtol de Wenden, Edilig—Fondation Diderot, París, 1988.

9.— Sobre todos estos puntos, evidentemente la obra de Kantorowicz es decisiva: cf. *Mourir pour la patrie et autres textes*, PUF, 1985.

10.— Digo "que incluyen", pero habría que añadir *o que excluyen*, porque la etnificación del pueblo nacional y la de los demás pueblos se realiza simultáneamente: la única diferencia histórica es la étnica (de este modo, los judíos tienen que ser ellos también "un pueblo"). Sobre la etnificación de las poblaciones colonizadas, cf. J.—L. Amselle y E. M'Bokolo, *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, París, La Découverte, 1985.

11.— Ernest Gellner (*Nations and Nationalism*, Oxford, 1983) y Benedict Anderson (*Imagined Communities*, Londres, 1983), cuyos análisis se oponen al igual que el "materialismo" y el "idealismo", insisten con razón en este punto.

12.— Cf. Renée Balibar, *L'Institution du français, Essai sur le colinguisme des Carolingiens à la République*, París, PUF, 1985.

13.— Podemos encontrar sugerencias apasionantes de Jean— Claude Milner sobre este punto, más en *Les Noms indistincts* (Seuil, 1983), pág. 43 y sig. que en *L'Amour de la langue* (Seuil, 1978). Sobre la alternativa de la "lucha de clases" y la "guerra de las lenguas" en la URSS, en el momento en que se impone la política del "socialismo en un solo país", cf. F. Gadet, J.—M. Gaymann, Y. Mignot, E. Roudinesco, *Les Maîtres de la langue*, Maspero, 1979.

14.— Podemos añadir que sobre este punto tenemos un *criterio* seguro sobre la conmutación entre el racismo y el nacionalismo: todo discurso sobre la patria o sobre la nación que asocie estas nociones a la "defensa de la familia" (sin hablar siquiera de la natalidad) se ha instalado ya en el universo del racismo.

15.— Philippe Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, nueva edición Seuil, 1975; Edward Shorter, *Naissance de la famille moderne, XVIII—XX*, trad. fr. Seuil, 1977; Jack Goody, *L'Evolution de la famille et du mariage en Europe*, trad. fr. A. Colin, 1985.

16.— Cf. Louis Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", reeditado en *Positions*, Editions sociales, París, 1976.

17.— Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976.

18.— Cf. P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, 1979; *Ce que parler veut dire; l'économie des échanges linguistiques*, Fayard, 1982; y la crítica del colectivo "Révoltes logiques" (*L'Empire du sociologue*, La Découverte, 1984), que trata básicamente de la forma en que Bourdieu *fija* los roles sociales como "destinos" y atribuye inmediatamente a su antagonismo una función de reproducción del "todo" (el capítulo sobre la lengua es de Françoise Kerleroux).

19.— Cf. algunas indicaciones fundamentales de Françoise Gadet, Michel Pecheux, *La langue introuvable*, Maspero, 1981, pág. 38 y sig. ("L'anthropologie linguistique entre le Droit et la Vie").

20.— Sobre el "*nativismo*" norteamericano, cf. R. Ertel, G. Fabre, E. Marienstras, *En marge. Les minorités aux Etats—Unis*, París, Maspero, 1974, pág. 25 y sig.; Michael Omi y Howard Winant, *Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1980s*, Routledge and Kegan Paul, 1986, pág. 120. Es interesante ver cómo se desarrolla precisamente ahora en los Estados Unidos un movimiento (dirigido contra la inmigración latinoamericana) que pide que se *oficialice* el inglés como lengua nacional.

21.— En la encrucijada de esta alternativa la siguiente pregunta, verdaderamente crucial: ¿las instituciones administrativas y escolares de la futura "Europa unida" admitirán al turco, al árabe, incluso determina-

das lenguas asiáticas y africanas, en pie de la igualdad con el francés, el alemán y el portugués, o las considerarán lenguas "extranjeras"?

6

La unidad doméstica y la formación de la fuerza de trabajo en la economía—mundo capitalista.

Immanuel Wallerstein

La unidad doméstica es una de las estructuras institucionales claves de la economía—mundo capitalista. Siempre es erróneo analizar las instituciones sociales de modo transhistórico, como si se tratara de un género a partir del cual cada sistema histórico produjera una variante o especie. Por el contrario, las múltiples estructuras institucionales de un sistema histórico dado (a) son exclusivas del sistema en numerosos aspectos; y (b) forman parte de un *conjunto* interrelacionado de instituciones que constituyen las estructuras operativas del sistema.

En el caso que nos ocupa, el sistema histórico es la economía—mundo capitalista como entidad histórica única y en evolución. El mejor método para comprender las unidades domésticas de este sistema consiste en analizar su imbricación en el conjunto de instituciones del mismo, en lugar de compararlas con instituciones teóricamente semejantes, a menudo con la misma denominación, de otros sistemas históricos. Desde luego, nos cabe la duda razonable de si en los sistemas anterio-

res hubo algo semejante a las unidades domésticas, aunque lo mismo podría decirse de conceptos institucionales como "estado" o "clase". El empleo transhistórico de términos como "unidades domésticas" es, en el mejor de los casos, una analogía.

En lugar de comparar supuestos conjuntos de características pertenecientes a instituciones posiblemente semejantes, planteemos el problema desde el interior de la actual economía—mundo capitalista. La acumulación incesante de capital es la característica que define este sistema y su razón de ser. Con el tiempo, esa acumulación incesante propicia la mercantilización de todas las cosas, el aumento absoluto de la producción mundial y una compleja y sofisticada división social del trabajo. El objetivo de la acumulación presupone un sistema de distribución polarizadora en el que la mayoría de la población mundial actúa como fuerza,de trabajo destinada a producir una plusvalía que, de uno u otro modo, se distribuye entre la minoría restante de la población mundial.

Desde el punto de vista de los agentes de la acumulación de capital, ¿qué problemas plantean la producción y la reproducción de esa fuerza de trabajo mundial? Creo que puede decirse que los agentes de la acumulación tienen tres preocupaciones fundamentales:

1. Les beneficia el disponer de una fuerza de trabajo cuya utilización sea flexible en el tiempo. Es decir, los empresarios desearán tener sólo gastos relacionados directamente con la producción y, por tanto, no desearán pagar una renta para tener opción en el futuro a un tiempo de trabajo no utilizado. Por otra parte, cuando desean producir, también desean contar con personas dispuestas a trabajar.La periodicidad de los ciclos puede medirse en decenios, años, semanas o incluso horas.

2. Les beneficia el disponer de una fuerza de trabajo cuya utilización sea variable en el espacio. Es decir los empresarios desearán ubicar o reubicar sus empre-

sas de acuerdo con determinados factores de costes (costes de los transportes, costes históricos de la fuerza de trabajo, etc.) sin que la distribución geográfica vigente de la fuerza de trabajo mundial suponga una limitación excesiva. La variación en el espacio puede ser de continente a continente, de zonas rurales a zonas urbanas o de un lugar concreto a otro.

3. Les beneficia que el coste de la fuerza de trabajo sea lo más bajo posible. Es decir, los empresarios desearán reducir al mínimo sus costes directos (en forma de salarios, pagos monetarios indirectos y pagos en especie), al menos a medio plazo.

Cada una de estas preferencias, que los empresarios deben perseguir so pena de verse eliminados de la esfera económica por quiebra, está en contradicción parcial con los intereses de los acumuladores de capital como clase mundial. En su condición de clase mundial, los agentes de la acumulación tienen que garantizar que la reproducción de la fuerza de trabajo se mantenga en unos parámetros relacionados con el nivel de la producción mundial, así como que esta fuerza de trabajo mundial no se organice como fuerza de clase que ponga en peligro la existencia del sistema como tal. Así pues, en tanto como clase mundial, pueden parecerles necesarias ciertas formas de redistribución: garantizar un nivel adecuado de demanda efectiva mundial, asegurar la reproducción a largo plazo de la fuerza de trabajo mundial y garantizar un mecanismo político de defensa adecuado para el sistema que permita a los cuadros recibir una parte de los excedentes.

Desde el punto de vista de los acumuladores de capital, en su doble y contradictoria vertiente de conjunto de personas que compitan entre sí y de clase colectiva, el problema estriba en determinar qué tipo de instituciones cumplen mejor la función de formación de la fuerza de trabajo. Vamos a apuntar diversos aspectos en los que la evolución histórica de las unidad familiar ha estado en consonancia con este objetivo. La contra-

dicción entre las necesidades de los empresarios como individuos y como clase puede conciliarse mejor si los factores determinantes del suministro de la fuerza de trabajo carecen de la suficiente consistencia: las instituciones responden con flexibilidad a las diversas presiones del "mercado", pero lo hacen lentamente. La unidad doméstica, tal como se ha desarrollado históricamente con el capitalismo, parece ajustarse precisamente a esas características. Sus límites son elásticos, pero tienen una firmeza a corto plazo que está arraigada en el interés económico propio y en la psicología social de sus miembros.

Los límites se han mantenido ligeramente elásticos gracias a tres factores principales. En primer lugar, se ha producido una presión constante para romper el nexo entre la organización de la unidad doméstica y la territorialidad. En una primera fase se observó, desde los comienzos, la presión para apartar a un número cada vez mayor de personas de su compromiso (físico, jurídico y emocional) con una determinada y reducida unidad territorial. En la segunda fase, que temporalmente suele suceder a la anterior, se ha observado la presión para reducir, aunque sin eliminar del todo, la residencia común como base jurídica y sociopsicológica de los compromisos con una estructura de ingresos compartidos. (Este fenómeno ha sido percibido, en mi opinió incorrectamente, como el nacimiento de la familia nuclear).

En segundo lugar, al evolucionar la economía—mundo capitalista con el tiempo, ha sido cada vez más patente que la división social de la producción se ha basado en una fuerza de trabajo mundial parcialmente asalariada. Esta "parcialidad" era doble: (a) Se daba una dispersión de las unidades domésticas del mundo conforme a una curva que representaba el porcentaje del total de trabajo productivo remunerado mediante salario. Supongo que un análisis estadístico correcto de la economía—mundo como conjunto

mostraría que, con el tiempo, esta curva ha sido menos asimétrica y más en forma de campana. (b) Casi ninguna unidad doméstica en el seno de la economía—mundo capitalista ha estado situada en los extremos de la curva. Esto significa que la remuneración de prácticamente todas las unidades domésticas ha sido en forma de trabajo asalariado "parcial".

En tercer lugar, las formas de participación de las unidades domésticas en la fuerza de trabajo han sido cada vez más estratificadas en lo que se refiere a etnicidad/nacionalidad y sexo. Pero simultáneamente se ha ido afirmando y aplicando cada vez más la ideología de la igualdad de oportunidades. Estas dos tendencias han podido conciliarse mediante la flexibilidad de la estratificación real, ya que los límites de la etnicidad, incluidas las reglas de la endogamia, eran también elásticos. Aunque los límites en razón del sexo eran menos elásticos que los de la etnicidad, era posible redefinir constantemente qué roles ocupacionales estaban situados a cada lado de la línea divisoria de la estratificación en función del sexo.

En cada uno de estos aspectos (territorialidad, trabajo asalariado y estratificación en función de la etnia y del sexo), la estructura implicaba una tensión: la ruptura de la territorialidad, con un cierto papel para la residencia común; un sistema de trabajo asalariado, aunque sólo parcial; un sistema de estratificación étnica y sexual, aunque moderado por una ideología de la igualdad de oportunidades. Es precisamente esta tensión la que permitió a los agentes de la acumulación manipular, aunque sólo hasta cierto punto, la fuerza de trabajo mundial. Fue la misma tensión la que creó la fuerza y las ambigüedades de la respuesta de la fuerza de trabajo mundial, su respuesta en términos de conciencia social (lealtades a un pueblo, una clase, una estructura familiar) y en términos de conciencia política (participación en movimientos).

La eficacia de la unidad doméstica desde el punto

de vista de los agentes de la acumulación puede apreciarse si se contrasta con dos alternativas hipotéticas de unidad de ingresos compartidos ("comensalidad" en sentido figurado). La primera de ellas es la "comunidad" (comuna) de cincuenta, cien o incluso más personas. La segunda es una unidad aislada de dimensiones muy reducidas (una sola persona, una familia nuclear sin hijos en edad adulta). La comunidad ha sido una unidad de reproducción social que ha aparecido con frecuencia en los sistemas históricos anteriores. A veces se ha intentado, casi siempre en vano, recrear unidades de esas dimensiones en la economía—mundo capitalista. Han existido unidades muy pequeñas, pero parece que encontraron fuertes resistencias por considerarse un tanto "inviables".

La verdad empírica es que, entre las auténticas estructuras familiares de ingresos compartidos, han predominado las de dimensiones intermedias. Con el fin de evitar las unidades excesivamente reducidas, las estructuras familiarres han ido casi siempre más allá de las redes de parentesco para incorporar otro tipo de relación. Para evitar las unidades excesivamente grandes, se han estrechado los límites sociales y jurídicos de las obligaciones mutuas. ¿Por qué ha prevalecido finalmente esta tendencia intermedia en cuanto al tamaño y la composición?

La principal desventaja de las unidades de dimensiones excesivamente reducidas era aparentemente que el nivel de ingresos salariales necesarios para asegurar la reproducción colectiva era claramente superior que en las unidades intermedias. Cuando el nivel salarial era excesivamente bajo, las propias estructuras familiares trataban de ampliar los límites para sobrevivir. Pero es obvio que esto redundaba también en beneficio de los acumuladores de capital.

Por lo que se refiere a las unidades excesivamente grandes, su principal desventaja era aparentemente que la cantidad de trabajo necesario para garantizar la su-

pervivencia era demasiado bajo. Por una parte, a los agentes de la acumulación no les agradaba esta situación porque hacía disminuir la presión para ingresar en el mercado de trabajo asalariado; por otra, los miembros de la fuerza de trabajo veían que la situación creaba una tensión entre los miembros de la comunidad que pensaban que podían beneficiarse de una movilidad inmediata y aquéllos que mantenían lo contrario. Se puede "trasladar" una unidad doméstica, pero es muy difícil "trasladar" una comunidad.

Las estructuras institucionales no están dadas desde el comienzo, sino que tienden a ser escenario y, desde luego, objeto de los intentos contradictorios por configurarlas. La institución de la unidad doméstica estuvo rodeada de dos luchas fundamentales. En primer lugar, los intereses a menudo opuestos de los trabajadores agrupados en una unidad doméstica y de los agentes de la acumulación que detentaba el poder en una localidad o Estado determinados. La segunda lucha se refería a la contradicción entre los objetivos perseguidos por los agentes de la acumulación en lo que respecta a las unidades domésticas y su frecuente necesidad de seguir una conducta que redundaba en perjuicio de estos objetivos. Estudiemos cada uno de estos aspectos por separado.

La unidad doméstica, en tanto que unidad de ingresos compartidos, puede considerarse un centro de adaptación y de resistencia a los modelos de asignación de la fuerza de trabajo propiciados por los acumuladores de capital. A medida que la responsabilidad de la reproducción de la fuerza de trabajo se ha ido trasladando desde la "comunidad" hacia la "estructura familiar" de conformidad con la imposición del "Estado", la misma maleabilidad de la institución (en lo que se refiere a composición, fronteras, combinación de formas de trabajo y ubicación), que fue de tanta utilidad para los capitalistas, también sirvió para oponerse a las presiones o eludirlas, al menos a corto plazo. De hecho, hasta

el nacimiento de los movimientos obreros, incluso después, la autonomía en la adopción de decisiones en las unidades domésticas fue tal vez la principal arma política cotidiana de la fuerza de trabajo de todo el mundo. Lo que con frecuencia se ha analizado como "impulsos atávicos" solían ser maniobras sociopolíticas en defensa de determinados valores de uso o simplemente esfuerzos por reducir al mínimo el grado de explotación. El hecho de que las reivindicaciones de las estructuras familiares hayan variado irregularmente (por ejemplo, a veces en favor de la incorporación de más mujeres al mercado de trabajo, a veces en contra) puede explicarse fácilmente si tomamos esas reivindicaciones como tácticas y no como estratégicas, como respuestas inmediatas a una situación política inmediata.

Las formas reales del conflicto entre la estructura familiar como núcleo de resistencia política de la fuerza de trabajo y los agentes de la acumulación controlan las estructuras económicas y estatales, por un lado, y la forma en que esta situación varía sistemáticamente con el tiempo y el espacio, por otro, son temas que merecen un análisis más pormenorizado. No voy a abordar aquí estos aspectos, sino las consecuencias de las contradicciones en los mecanismos económicos del capitalismo. El capitalismo implica mercantilización, aunque, como ya hemos subrayado, sólo parcial. Sin embargo, el incremento de la mercantilización ha sido de hecho un mecanismo regular para salir de los estancamientos cíclicos de la economía mundo. El resultado puede resumirse así: a pesar de ellos mismos y en contra de sus intereses a largo plazo, los agentes de la acumulación propician constantemente la mercantilización de todo lo existente, y sobre todo de la vida diaria. La descripción del proceso secular de mercantilización de la vida cotidiana ha absorbido buena parte de la actividad de la ciencia social durante dos siglos. A largo plazo, este proceso secular garantiza la defunción del sistema. Mientras tanto, se traduce en las unidades domésticas

cuya dinámica interna vienen mercantilizando, desde la elaboración de los alimentos hasta la limpieza y reparación de los enseres domésticos y el vestido, el cuidado de los niños, la asistencia paramédica y las terapias afectivas. Simultáneamente a la creciente mercantilización de la vida diaria se ha producido la decadencia de la residencia común y el parentesco como determinantes de los límites. Sin embargo, me parece que el resultado de esta presión secular no es el "individuo" o la "familia nuclear", sino una unidad cuya cohesión se basa cada vez más en la función de distribución de ingresos que realiza.

Marshall Berman ha utilizado como título de su reciente libro (1982) sobre la experiencia de la modernidad, la metáfora de Marx en el *Manifiesto Comunista:* "Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma". Este aforismo figuraba como conclusión del análisis de la revolución permanente de los medios y las relaciones de producción. Marx continúa diciendo que "... lo santo es profanado", para terminar con el pasaje que considero más pertinente para nosotros en este contexto: "El hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás. En muchos sentidos, esto ha comenzado a suceder ya. Es la unidad doméstica proletaria que comparte los ingresos através de la vida, arrancada de su vinculación otrora indisoluble con el territorio, el parentesco y la residencia común, que contribuye con enorme eficacia a poner al descubierto las condiciones de vida reales. Por eso resulta políticamente imposible mantenerlas en este nivel mínimo. La propia ampliación de la mercantilización es la más profunda politización. Si todo lo santo ha sido profanado, no queda nada que justifique la desigualdad en la distribución de las remuneraciones. Incluso la reacción individualista de "siempre más" se traduce por "al menos la parte que me corresponde". Este es el mensaje político más radical que imaginarse pueda.

De este modo podemos ver con nitidez por qué los esfuerzos de los agentes de la acumulación siempre se han encaminado a crear una unidad doméstica "intermedia", para romper las formas "comunitarias" más antiguas de organización de la fuerza de trabajo, pero también para retrasar el inexorable aunque lento avance de la proletarización. No es por tanto accidental que en la actualidad las cuestiones relacionadas con la vida familiar, los derechos de los sexos y la organización de la vida diaria sigan siendo problemas políticos fundamentales. Estos problemas se están agudizando precisamente a causa del avance secular de la proletarización, que produce profunda desconfianza en los acumuladores de capital, aunque a menudo también desconcierto y consternación en las fuerzas de trabajo del mundo, cuyos movimientos sociales han desarrollado posturas tan ambivalentes sobre la cuestión. Sin embargo, en muchos aspectos, aquí está la clave de la estructuración de la conciencia de clase y, por tanto, del potencial de estos movimientos.

7

El conflicto de clases en la economía—mundo capitalista

Immanuel Wallerstein

El concepto de clase social no fue inventado por Karl Marx. En Grecia ya se conocía, y volvió a aparecer en el pensamiento social europeo del siglo XVIII y en las obras que siguieron a la Revolución Francesa. La aportación de Marx se basa en tres tesis. En primer lugar, considera que *toda* la historia, es la historia de clases. En segundo término, señala el hecho de que una clase *an sich* (en sí) no es necesariamente una clase *fur sich* (para sí). Por último, mantiene que el conflicto fundamental del modo de producción capitalista es el que enfrenta a burgueses y proletarios, a quienes poseen los medios de producción y quienes no los poseen. (Esta tesis es contraria a la idea de que el antagonismo principal se registra entre un sector productivo y un sector no productivo conflicto en el que propietarios activos y trabajadores se alinean en el mismo bando como personas productivas frente a los rentistas no productivos).

Cuando el análisis de clase comenzó a utilizarse con fines revolucionarios, los pensadores no revolucionarios lo rechazaron en términos generales y muchos de

ellos, tal vez la mayoría, negaron apasionadamente su legitimidad. Desde entonces, cada una de estas tres afirmaciones fundamentales de Marx sobre las clases ha suscitado violentas controversias.

A la tesis según la cual el conflicto de clases representa la forma fundamental del conflicto entre grupos sociales, Weber respondió afirmando que la clase solamente era una de las tres dimensiones de la formación de grupos; las dos restantes serían la posición social y la idelogía, y las tres tendrían parecida importancia. Muchos de los discípulos de Weber fueron más lejos e insistieron en que el conflicto fundamental o "primordial" entre los grupos era el determinado por la posición social.

Frente a la tesis que mantiene que las clases existen *an sich*, con independencia de que en determinados momentos sean *für sich*, diversos psicólogos sociales han insistido en que la única concepción significativa era la supuestamente "subjetiva". Los individuos solamente son miembros de las clases a las cuales ellos mismos reconocen pertenecer.

Por último, a la tesis que defiende que la burguesía y el proletariado son dos grupos hegemónicos y antagónicos en el modo de producción capitalista, numerosos analistas han respondido afirmando que existen más de dos "clases" (citando al propio Marx), y que el "antagonismo" no se intensifica con el tiempo sino que se atenúa.

Cada uno de estos contraataques a las propuestas marxianas, en la medida en que fueron aceptadas, surtió el efecto de viciar la estrategia política derivada del análisis marxista original. Una de la réplicas frecuentes ha consistido en señalar las bases ideológicas de estos contraataques. Sin embargo, dado que las distorsiones ideológicas implican incorrecciones teóricas, a largo plazo es más eficaz, tanto en el plano intelectual como en el político, centrar el debate en la utilidad teórica de los conceptos en cuestión.

Por otra parte, el ataque permanente contra las propuestas marxianas sobre las clases y el conflicto de clases se ha unido a la realidad mundial para crear una incertidumbre intelectual interna en el campo marxista que con el tiempo ha tomado tres dimensiones: debate sobre la importancia de la denominada "cuestión nacional"; debate sobre la función de determinados estratos sociales (en particular el "campesinado", la "pequeña burguesía" y/o la "nueva clase trabajadora"); debate sobre la utilidad de los conceptos de jerarquización espacial global ("centro" y "periferia") y del concepto afín de "intercambio desigual".

La "cuestión nacional" comenzó a intoxicar los movimientos marxistas (y socialistas) en el siglo XIX, sobre todo en los imperios austrohúngaro y ruso. La "cuestión campesina" comenzó a ocupar un lugar destacado entre las dos guerras mundiales, con ocasión de la Revolución China. El papel dependiente de la "periferia" se convirtió en una cuestión fundamental después de la II Guerra Mundial, siguiendo la estela de Bandung, de la descolonización y del "tercermundismo". Estas tres "cuestiones" son en realidad variaciones sobre un mismo tema: ¿cómo interpretar las propuestas de Marx? ¿En qué se basa la formación de las clases y la conciencia de clase en la economía-mundo capitalista en su evolución histórica? ¿Cómo se concilian las explicaciones del mundo basadas en las corrientes con las definiciones políticas que proyectan sobre el mundo de los grupos que las formulan.

Partiendo de estos debates históricos, examinaremos qué nos dice la naturaleza del modo de producción capitalista acerca de quiénes son en realidad los burgueses y los proletarios, y cuáles son las consecuencias *políticas* de las diferentes posiciones ocupadas por burgueses y proletarios en la división capitalista del trabajo.

¿Qué es el capitalismo como modo de producción? No es fácil responder a esta pregunta, y por ello no ha

sido objeto de grandes debates. Me parece que son varios los elementos que se unen para formar el "modelo". El capitalismo es el *único* modo de producción en el que la *maximización* de la creación de excedentes se recompensa por sí misma. En todos los sistemas históricos ha habido una *parte* de la producción destinada al *uso* y otra reservada al *cambio,* pero sólo en el capitalismo todos los productores reciben una recompensa cuya cuantía depende ante todo del valor de cambio que producen y son penalizados en la medida en que no producen ese valor. Las "recompensas" y las "penalizaciones" se materializan a través de una estructura denominada "mercado". Se trata de una estructura, no de una institución; una estructura modelada por *muchas* instituciones (políticas, económicas, sociales e incluso culturales), y es el principal escenario de la lucha económica.

No sólo se otorga la máxima importancia al excedente por sí mismo, sino que reciben más recompensa quienes utilizan los excedentes para acumular más capital con el fin de producir aún más excedentes. Así pues, la presión se ejerce en el sentido de una expansión constante, aunque simultáneamente la propuesta individualista del sistema haga imposible la expansión *constante.*

¿Cómo funciona la búsqueda de beneficios? Mediante la creación de protecciones legales para que empresas concretas (cuyas dimensiones pueden ir desde las empresas individuales hasta las grandes sociedades, incluidas las entidades paraestatales) se apropien de la plusvalía creada por el trabajo de los productores directos. Si toda la plusvalía o su mayor parte fuera consumida por la minoría que posee o controla las "empresas", el capitalismo no existiría. Esta era la situación aproximada de los distintos sistemas precapitalistas.

El capitalismo implica además estructuras e instituciones que recompensan fundamentalmente al subseg-

mento de propietarios y controladores que sólo utilizan *una parte* de la plusvalía para su propio consumo, y otra (habitualmente mayor) para la reinversión. La estructura del mercado garantiza que quienes no acumulan capital sino que se limitan a consumir la plusvalía acaban por perder terreno económicamente con el tiempo en beneficio de quienes acumulan el capital.

Podemos decir por tanto que la burguesía está formada por aquellos que reciben una parte de la plusvalía que no han creado y que utilizan en parte para acumular capital. Lo que define a la burguesía no es una profesión determinada, ni siquiera el estatuto jurídico de propietario (por importante que haya sido históricamente), sino el hecho de que el burgués obtiene, a título individual o como integrante de una colectividad, una parte de los excedentes que no ha creado, estando en condiciones de invertir, individual o colectivamente, una parte de esos excedentes en medios de producción.

La gama de modalidades de organización de la producción que permiten la situación expuesta es muy amplia, y entre ellas el modelo clásico de "empresario libre" es sólo un ejemplo. Las formas de organización que prevalecen en determinados momentos en Estados concretos (ya que estas formas dependen del marco jurídico) están en función de la fase de desarrollo de la economía—mundo en su conjunto (y del papel del Estado concreto en esa economía—mundo), por una parte, y de las formas consiguientes de la lucha de clases en la economía—mundo (y en el Estado concreto), por otra. Así pues, al igual que los restantes conceptos sociales, el término "burguesía" no es un fenómeno estático, sino que designa una clase en el proceso de recreación perpetua y, por ende, de cambio constante en cuanto a la forma y el contenido.

En cierto sentido, esto es tan evidente (al menos si admitimos ciertas premisas ideológicas) que parece una perogrullada. Sin embargo, la literatura al respecto está

repleta de especulaciones para saber si determinado grupo local es o no es "burgués" (o "proletario") de acuerdo con un modelo organizativo procedente de otro tiempo y otro lugar del desarrollo histórico de la economía—mundo capitalista. *No existe un tipo ideal.* (Por curioso que pueda parecer, aunque el concepto metodológico de "tipo ideal" tenga su origen en Weber, muchos weberianos son conscientes de esta realidad y, a la inversa, muchos marxistas recurren constantemente a los "tipos ideales").

Si admitimos que no existe un tipo ideal, no podemos definir (es decir, abstraer) en términos de atributos, sino únicamente en términos de procesos. ¿Cómo un individuo llega a ser burgués, sigue siendo burgués y deja de ser burgués? La fórmula clásica para convertirse en burgués es el éxito en el mercado. La manera en que inicialmente se llega a una posición propicia para triunfar es una cuestión secundaria. Hay muchas formas de hacerlo. Tenemos el modelo de Horatio Alger: diferenciación de la clase trabajadora a base de un esfuerzo adicional. (Resulta sorprendente el parecido con la vía "verdaderamente revolucionaria" del feudalismo al capitalismo de Marx). También está el modelo de Oliver Twist: cooptación en función del talento. Por último, existe el modelo de Horace Mann: demostración de las posibilidades a través del rendimiento en el sistema educativo oficial.

El camino que conduce al trampolín es menos importante. La mayor parte de los burgueses son burgueses por herencia. El acceso a la piscina es desigual y a veces caprichoso, pero la pregunta crucial es si una persona o empresa determinadas saben nadar o no. La condición de burgués exige aptitudes que no todo el mundo posee: astucia, dureza, diligencia. En un momento dado, cierto porcentaje de burgueses fracasa en el mercado.

Sin embargo, más importante es el hecho de que un nutrido grupo triunfa, y que muchos de sus compo-

nentes, tal vez la mayoría, aspiran a disfrutar de las ventajas que ofrece la situación. Una de las posibles ventajas consiste en no tener que competir con tanta intensidad en el mercado. Pero, habida cuenta de que presumiblemente fue el mercado el que proporcionó los ingresos iniciales, se ejerce una presión organizada para encontrar los medios de mantener el nivel de ingresos sin mantener un nivel equivalente de aportación de trabajo. Se trata del esfuerzo —social y político— para transformar el éxito en la posición social. La posición social no es sino la fosilización de las recompensas generadas por el éxito pasado.

El problema de la burguesía es que la dinámica del capital está localizada en la economía y no en las instituciones políticas o culturales. Por consiguiente, siempre hay nuevos burgueses que carecen de posición social y reivindican el derecho a acceder a ella. Dado que la posición social elevada carece de valor si demasiadas personas la comparten, los nuevos ricos (los nuevos triunfadores) siempre tratan de expulsar a los demás para hacerse sitio. El objetivo evidente es ese subsegmento compuesto por los viejos triunfadores que disfrutan pasivamente de su status pero que ya no intervienen en el mercado.

Así pues, en todo momento coexisten tres segmentos de la burguesía: los "nuevos ricos", los "rentistas" y los descendientes de burgueses que continúan obteniendo resultados satisfactorios en el mercado. Para comprender las relaciones entre estos tres subgrupos, debemos tener presente que casi siempre la tercera categoría es la más numerosa, y habitualmente representa una proporción que supera a la suma de las otras dos. Esta es la razón de la estabilidad y la "homogeneidad" relativas de la clase burguesa.

Sin embargo, hay momentos en que aumenta el porcentaje de "nuevos ricos" y de "rentistas" entre la burguesía. En mi opinión, suelen ser momentos de contracción económica en los que se asiste simultáneamen-

te a un incremento del número de quiebras y al crecimiento de la concentración del capital.

En estos momentos ha sido habitual que se agudicen las disensiones políticas *internas de la burguesía.* Para definir estos conflictos suele hablarse de la lucha de los elementos "progresistas" contra los "reaccionarios" en la que los grupos "progresistas" exigen que los "derechos" institucionales se definan o redefinan en función de los resultados del mercado ("igualdad de oportunidades"), mientras que los grupos "reaccionarios" ponen el énfasis en el mantenimiento del privilegio adquirido anteriormente (la supuesta "tradición"). La Revolución Inglesa ilustra perfectamente esta forma de conflicto interno de la burguesía.

Lo que hace que el análisis de estas luchas políticas se preste tanto a la controversia y que su resultado real sea a menudo tan ambiguo (y esencialmente "conservador") es el hecho de que el segmento más numeroso de la burguesía (incluso durante el conflicto) posea tantos privilegios de "clase" como de "posición social". Es decir, con independencia de la definición que prevalezca, ni como individuos ni como subgrupos tienen las de perder automáticamente. Por consiguiente, ha sido normal que se muestren políticamente indecisos o vacilantes y que busquen "compromisos". Si no pueden alcanzar inmediatamente esos compromisos debido a las pasiones que agitan a los demás subgrupos, esperan el momento oportuno hasta que la situación esté madura. (Por ejemplo, 1688—1689 en el caso de Inglaterra).

Aunque un análisis de este tipo de conflictos internos de la burguesía en términos de la retórica de los grupos enfrentados sería engañoso, no quiero decir que tales conflictos carezcan de la importancia o que no afecten a los procesos en curso en la economía—mundo capitalista.

Estos conflictos internos de la burguesía forman parte precisamente de las conmociones periódicas que imponen al sistema las contracciones económicas, y

pertenecen al mecanismo de renovación y revitalización del motor fundamental del sistema: la acumulación de capital. Son conflictos que limpian al sistema de cierto número de parásitos inútiles, ponen las estructuras sociopolíticas en consonancia más estrecha con las redes económicas cambiantes de la actividad y dotan de un barniz ideológico al cambio estructural en curso. Si se desea, esto puede llamarse "progreso", pero yo prefiero reservar el término para transformaciones sociales más trascendentales.

Las transformaciones sociales a las que me refiero no son consecuencia del carácter evolutivo de la burguesía sino del carácter evolutivo del proletariado. Si hemos definido a la burguesía como el conjunto de personas *que reciben una plusvalía que no crean y que utilizan* una parte de ella para acumular capital, debemos concluir que el proletariado está formado por aquellas que entregan a otras una parte del valor que han creado. En este sentido, en el modo de producción capitalista sólo hay burgueses y proletarios. El antagonismo es estructural.

Seamos precisos en lo que se refiere a los efectos de este enfoque del concepto de proletario. Este concepto elimina como característica *definitoria* del proletario el pago de *salarios* al productor y parte de otra perspectiva. El productor crea valor. ¿Cuál es el destino de ese valor? Las posibilidades lógicas son tres: el productor "posee" (y por lo tanto guarda) la *totalidad*, una *parte* o *nada* del valor. Si no lo guarda en su totalidad, sino que lo "transfiere" total o parcialmente a otro (o a una empresa), recibe a cambio, o nada, o mercancías, o dinero, o mercancías además de dinero.

Si el productor guarda realmente *todo* el valor producido por él a lo largo de su vida, no interviene en el sistema capitalista. Pero, en el marco de la economía—mundo capitalista, ese productor es un fenómeno mucho menos común de lo que suele admitirse. Si profundizamos en la cuestión, resulta que la denominada

"agricultura de subsistencia" transfiere con cierta frecuencia plusvalía a alguien por algún medio.

Si eliminamos a este grupo, las demás posibilidades lógicas forman una matriz de ocho variedades de proletarios, de las cuales sólo una se ajusta al modelo clásico: el trabajador que transfiere todo el valor que ha creado al "propietario" y recibe dinero a cambio (es decir, salarios). En otras casillas de la matriz podemos colocar variedades que nos son tan familiares como el pequeño productor (o "campesino medio"), el arrendatario, el aparcero, el bracero y el esclavo.

En la definición de cada una de las "variedades" hay que considerar otro aspecto. Tenemos, por una parte, la cuestión de en qué medida el trabajador acepta desempeñar su papel de una manera determinada debido a las presiones del mercado (lo que cínicamente llamamos "libertad" de trabajo) o a causa de las exigencias de cierto aparato político (lo que de modo más sincero llamamos trabajo "forzado" o trabajo "obligado"). Otra cuestión es la duración del contrato: días, semanas, meses, años o toda una vida. Una tercera cuestión es saber si la relación del productor con un propietario determinado puede transferirse a otro propietario sin consentimiento del productor.

El grado de sujección y la duración del contrato están vinculados al modo de pago. Por ejemplo, la mitad del siglo XVII en Perú era un trabajo asalariado forzado pero de duración determinada. El trabajo mediante contrato de aprendizaje era una forma de trabajo en la que el productor transfería todo el valor creado, recibiendo a cambio generalmente mercancías; su duración era limitada. El bracero transfería todo el valor y recibía en teoría dinero, aunque en la práctica mercancías, y el contrato era en teoría anual y en la práctica indefinido. La diferencia entre un bracero y un esclavo existía en la teoría, pero también en aspectos en la práctica. En primer lugar, un propietario podía "vender" a un esclavo, pero normalmente no podía hacerlo

con un bracero. En segundo lugar, si un tercero entregaba dinero a un bracero, éste podía rescindir el "contrato", lo cual no sucedía en el caso del esclavo.

No he elaborado una morfología para sí, sino para clarificar *procesos* de la economía—mundo capitalista. Hay grandes *diferencias* entre las diversas formas de trabajo en lo que se refiere a sus implicaciones económicas *y* políticas.

En el aspecto económico, puede decirse que, de todos los procesos de trabajo que pueden supervisarse fácilmente (es decir, con un coste mínimo), el trabajo asalariado es probablemente la forma de trabajo mejor pagada. Por consiguiente, siempre que sea posible, el beneficiario de la plusvalía preferirá no relacionarse con el productor como asalariado sino como algo otro. Naturalmente, los procesos de trabajo que exigen una supervisión más costosa resultan menos costosos si *parte* del excedente que de otro modo se hubiera gastado en supervisión regresa al productor. El método más sencillo es a través del salario: ésta es la fuente histórica (y permanente) del sistema salarial.

Dado que la modalidad del trabajo asalariado resulta relativamente *costosa*, es fácil comprender por qué el trabajo asalariado *nunca* ha sido la única forma de trabajo de la economía—mundo capitalista, y hasta hace poco ni siquiera la principal.

El capitalismo tiene sus contradicciones, y una de las fundamentales estriba en que lo que es rentable a corto plazo no lo es necesariamente a largo plazo. La capacidad de expansión del sistema en su conjunto (necesaria para mantener la tasa de beneficio) se precipita regularmente en el callejón sin salida de una demanda mundial insuficiente. Una de las fórmulas para salir de esta situación consiste en la transformación social de algunos procesos productivos de trabajo no asalariado para convertirlos en trabajo asalariado. Con esta actuación se tiende a incrementar la parte de valor producido que el productor conserva, y por tanto a incrementar la

demanda mundial. En consecuencia, el *porcentaje* global a escala mundial del trabajo asalariado como forma de trabajo ha crecido sin cesar a lo largo de la historia de la economía—mundo capitalista: es lo que habitualmente se denomina "proletarización".

La forma de trabajo también reviste gran importancia en el aspecto político. Puede afirmarse que, a medida que aumentan los ingresos reales de los productores y se amplían los derechos legales formales, la conciencia de clase proletaria crece *hasta cierto punto*. Digo hasta cierto punto porque, al alcanzar cierto nivel de crecimiento de los ingresos y los "derechos", el "proletario" se convierte en realidad en un "burgués", que *vive de la plusvalía producida por los demás*, lo que afecta de modo más inmediato a la conciencia de clase. El burócrata/profesional del siglo XX es un ejemplo claro de este cambio cualitativo que a veces es visible en las pautas de vida de determinados círculos.

Aunque este enfoque de las categorías de "burgués" y "proletario" sea de clara aplicación a los "campesinos", los "pequeños burgueses" o la "nueva clase trabajadora", podemos preguntarnos si sigue siendo válido para la cuestión "nacional" y para los conceptos de "centro" y "periferia".

Para abordar este aspecto debemos considerar una cuestión muy en boga actualmente: el papel del Estado en el capitalismo. El papel fundamental del Estado como institución en la economía—mundo capitalista consiste en acrecentar la ventaja en el mercado de unos en detrimento de otros; es decir, en *reducir* la "libertad" del mercado. Todos están a favor de esta actuación, en la medida en que les beneficie la "distorsión", y todos están dispuestos a oponerse en la medida en que les toque perder. Sólo depende de quién sea el dueño del buey que se va a sacrificar.

Son muchas las maneras de acrecentar la ventaja. El Estado puede transferir ingresos tomándolos de unos y entregándoselos a otros. El Estado puede res-

tringir el acceso al mercado (de bienes o de trabajo), lo cual favorece a quienes ya se lo reparten en los oligopolios u oligopsonios. El Estado puede impedir que las personas se organicen para modificar la actuación del Estado. Y, desde luego, el Estado puede actuar no sólo dentro del marco de su jurisdicción, sino fuera de él. Esta actuación puede ser lícita (normas relativas a la circulación a través de las fronteras) o ilícita (injerencia en los asuntos internos de otro Estado). La guerra es uno de esos mecanismos.

Es crucial entender el Estado cómo una organización de carácter especial. Su "soberanía", una idea del mundo moderno, es la reivindicación del monopolio (o regulación) del empleo legítimo de la fuerza dentro de sus fronteras y le pone en una situación de fuerza relativa para inmiscuirse eficazmente en el flujo de los factores de producción. Es obvio que también puede ocurrir que determinados grupos sociales modifiquen la ventaja modificando las fronteras del Estado: aquí tienen su espacio los movimientos secesionistas (o autonomistas) y los movimientos anexionistas (o unionistas).

Esta capacidad efectiva de los Estados para interferir en el flujo de los factores de producción proporciona la base política de la división estructural del trabajo en la economía—mundo capitalista en su conjunto. Las circunstancias normales del mercado pueden explicar las tendencias iniciales a la especialización (ventajas naturales o sociohistóricas en la producción de uno u otro producto), pero es el sistema de Estados el que solidifica, impone y amplifica los modelos, y ha sido preciso recurrir regularmente al aparato del Estado para modificar la división mundial del trabajo.

Por otra parte, la capacidad de los Estados para interferir en los flujos económicos es cada vez más diferenciada. Es decir, los Estados del centro se hacen *más fuertes* que los de la periferia y utilizan esta diferencia de poder para mantener un grado diferente de libertad de circulación entre los Estados. Concretamente, los

Estados del centro han dispuesto históricamente que, en todo tiempo y lugar, el dinero y las mercancías circulen más "libremente" que el trabajo. La razón es que, de este modo, los Estados del centro han sido los beneficiarios del "intercambio desigual".

En efecto, el intercambio desigual es simplemente una parte del proceso de apropiación de excedentes a escala mundial. Sería un error tratar de adoptar literalmente el modelo de *un* solo proletario ante *un* solo burgués. De hecho, la plusvalía que el productor crea pasa a través de una serie de personas y empresas. Lo que ocurre, por tanto, es que *muchos* burgueses *comparten* la plusvalía de *un* proletario. La proporción exacta que corresponde a los diferentes grupos de la cadena (propietarios, comerciantes, consumidores intermedios) está sujeta a grandes cambios históricos y es, a su vez, una variable analítica fundamental en el funcionamiento de la economía—mundo capitalista.

Esta cadena de la transferencia de la plusvalía cruza habitualmente (¿a menudo? ¿casi siempre?) las fronteras nacionales y, al hacerlo, la actuación del Estado interviene para inclinar el reparto entre los burgueses hacia los situados en los Estados del centro. Este es el intercambio desigual, un mecanismo presente en todo el proceso de apropiación de la plusvalía.

Una de las consecuencias sociogeográficas de este sistema es la desigual distribución de la burguesía y el proletariado en los diferentes Estados: el porcentaje de burgueses es superior en los Estados del centro que en los de la periferia. Por otra parte, hay diferencias sistemáticas en los *tipos* de burgueses y proletarios de cada zona. Por ejemplo, el porcentaje de proletarios asalariados es sistemáticamente más elevado en los Estados del centro.

Dado que los Estados son el principal escenario del conflicto político en la economía—mundo capitalista, y como quiera que el funcionamiento de la economía—mundo es tal que la composición de las clases na-

cionales varía considerablemente, es fácil entender por qué debe haber tantas diferencias entre la política de los Estados según su ubicación en la economía—mundo capitalista. También es fácil comprender que la utilización del aparato político de un Estado determinado para modificar la composición social y la función de la producción nacional en la economía mundial no modifica por sí misma el sistema—mundo capitalista como tal.

Es evidente, sin embargo, que las diversas iniciativas nacionales para cambiar la posición estructural (que a veces llamamos engañosamente "desarrollo") afectan de hecho al sistema—mundo y a largo plazo lo transforman. Pero esto ocurre gracias a la intervención de la variable de su repercusión en la conciencia de clase del proletariado a escala mundial.

Así pues, centro y periferia sólo son expresiones que se emplean para identificar una parte crucial del sistema de apropiación de excedentes por la burguesía. Simplificando en exceso, el capitalismo es el sistema en el que el bürgués se apropia la plusvalía producida por el proletariado. Cuando este proletario se encuentra en un país diferente que el burgués, uno de los mecanismos que influye en el proceso de apropiación es la manipulación del control de la circulación en las fronteras de los Estados. De aquí se derivan modelos de "desarrollo desigual" que se *resumen* en los conceptos de centro, semiperiferia y periferia. He aquí un instrumento de trabajo intelectual que ayuda a analizar las múltiples formas de los conflictos de clases de la economía— mundo capitalista.

8

Marx y la historia: la polarización

Immanuel Wallerstein

Por regla general, la mayor parte de los analistas (y en particular los marxistas) tienden a conceder mayor importancia a las ideas historiográficas más dudosas de Marx y, en ese proceso, tienden a descuidar sus ideas más originales y fructíferas. Quizá sea lo lógico, pero no resulta de gran utilidad.

Suele decirse que cada cual tiene su Marx, y sin duda es cierto. De hecho, yo añadiría que cada cual tiene dos Marx, como nos recuerdan los debates de los últimos treinta años sobre el joven Marx, la ruptura epistemológica, etc. Mis dos Marx no son cronológicamente consecutivos, y tienen su origen en lo que me parece una contradicción interna fundamental de la epistemología de Marx, que se traduce en dos historiografías diferentes.

Por una parte, Marx es la rebelión suprema contra el pensamiento liberal burgués, con su antropología centrada en el concepto de naturaleza humana, sus imperativos categóricos kantianos, su creencia en la mejora lenta aunque inevitable de la condición humana, su

preocupación por el individuo en busca de la libertad. Contra este conjunto de conceptos, Marx sugirió la existencia de múltiples realidades sociales, cada una de ellas dotadas de una estructura diferente y localizada en mundos distintos, cada uno de los cuales se definía por su modo de producción. La cuestión estribaba en descubrir el funcionamiento de estos modos de producción tras sus pantallas ideológicas. Creer en "leyes universales" nos impide precisamente reconocer las particularidades de cada modo de producción, descubrir los secretos de su funcionamiento y, por consiguiente, examinar claramente los caminos de la historia.

Por otra parte, Marx aceptó el universalismo en la medida en que aceptó con su antropología lineal la idea de un avance histórico inevitable hacia el progreso. Sus modos de producción parecían estar en fila, como colegiales, por estaturas, es decir, según el grado de desarrollo de las fuerzas productivas. (Aquí se encuentra en realidad el origen del gran desconcierto que provoca el concepto de modo de producción asiático, que parecía desempeñar el papel de escolar travieso, negándose a seguir las normas y a colocarse en su sitio).

Es obvio que el segundo Marx es mucho más aceptable para los liberales, y es con este Marx con el que han estado dispuestos a ponerse de acuerdo, tanto intelectual como políticamente. El otro Marx es mucho más molesto. Los liberales temen y rechazan a Marx y, desde luego, le niegan legitimidad intelectual. Héroe o demonio, el primer Marx es el único que me parece interesante y el que todavía tiene algo que decirnos hoy.

Lo que está en juego en esta distinción entre los dos Marx son las diferentes expectativas de desarrollo capitalista que se deducen de los mitos históricos opuestos. Podemos construir nuestra historia del capitalismo en torno a uno de los dos protagonistas: el burgués triunfante o las masas empobrecidas. ¿Cuál de ellas es la figura clave de los cinco siglos de historia de la economía mundo capitalista? ¿Cómo valoraremos la

época del capitalismo histórico? ¿Globalmente positiva porque conduce, dialécticamente, a su negación y a su *Aufhebung*? ¿O como globalmente negativa porque trae consigo el empobrecimiento de la gran mayoría de la población mundial?

Me parece incuestionable que esta elección de óptica se refleja en cualquier análisis detallado. Sólo voy a citar un ejemplo, el de una observación realizada de pasada por un autor contemporáneo. La cito precisamente porque es una observación hecha de pasada, y por tanto podemos decir que de manera inocente. En un debate erudito y perspicaz sobre las ideas de Saint—Just acerca de la economía durante la Revolución Francesa, el autor llega a la conclusión de que sería adecuado calificar a Saint—Just de "anticapitalista", y de que este calificativo podría ampliarse de hecho al capitalismo industrial. El autor añade: "En este sentido, podemos decir que Saint—Just es menos progresista que algunos de sus predecesores o contemporáneos". (1) ¿Por qué "menos" progresista y no "más" progresista? Ahí está el quid de la cuestión.

Marx era, desde luego, un hombre de la Ilustración, smithiano, jacobino y saint—simoniano. El mismo lo decía. Estaba profundamente imbuido de las doctrinas del liberalismo burgués, al igual que todos los buenos intelectuales de izquierda del siglo XIX. Es decir, compartía con todos sus colegas la protesta permanente y casi instintiva contra todo lo que oliera al Antiguo Régimen: privilegio, monopolio, derechos señoriales, holgazanería, piedad, superstición. Frente a este mundo caduco, Marx defendía lo racional, serio, científico y productivo. El trabajar duro era una virtud.

Aun cuando Marx tuviera algunas reservas sobre esta nueva ideología (y no tenía demasiadas), consideró útil desde el punto de vista táctico afirmar su lealtad hacia estos valores y utilizarlos después políticamente contra los liberales, atrapándolos en sus propias redes. No le resultó muy difícil mostrar que los liberales aban-

donan sus principios siempre que el orden se ve amenazado en sus Estados. Así pues, para Marx fue tarea fácil hacer que los liberales se atuvieran a su palabra; llevar la lógica del liberalismo hasta su extremo y hacer así que los liberales tragasen la medicina que prescribían para los demás. Podría decirse que una de las consignas fundamentales de Marx fue más libertad, más igualdad, más fraternidad. Sin duda, a veces estuvo tentado de dar un salto con la imaginación hacia un futuro saint—simoniano; pero es evidente que dudó a la hora de ir demasiado lejos en esa dirección, tal vez por temor a aportar su granito de arena al voluntarismo utópico y anarquista que siempre había considerado desagradable y, desde luego, pernicioso. Es precisamente a las ideas de ese Marx, el Marx burgués y liberal, a las que debemos acercarnos con una gran dosis de excepticismo.

Es en cambio al otro Marx, al que veía la historia como una realidad compleja y sinuosa, al que insistía en el análisis del carácter específico de los diferentes sistemas históricos, al Marx que era, por tanto, crítico del capitalismo como sistema histórico, a quien debemos devolver al primer plano. ¿Qué encontró Marx cuando examinó a fondo el proceso histórico del capitalismo? Encontró no sólo la *lucha* de clases, que a fin de cuentas era el fenómeno de "todas las sociedades existentes hasta el presente", sino también la *polarización* de las clases. Esta fue su hipótesis más radical y atrevida y, por consiguiente, la más criticada.

Al principio, los partidos y los pensadores marxistas esgrimieron este concepto que, por su carácter catastrofista, parecía asegurar el futuro. Sin embargo, al menos desde 1945, a los intelectuales antimarxistas les resultó relativamente fácil demostrar que, lejos de empobrecerse, los trabajadores de los países industriales occidentales vivían mucho mejor que sus abuelos y que, en consecuencia, no se había producido empobrecimiento, ni siquiera relativo, ni mucho menos absoluto.

Por lo demás, tenían razón. Nadie lo sabía mejor que los propios obreros industriales, que constituían la base social fundamental de los partidos de izquierda en los países industrializados. Así pues, los partidos y los pensadores marxistas comenzaron a batirse en retirada en lo que se refiere a este tema. Tal vez no fue una desbandada, pero , al menos a partir de ahí, tuvieron sus dudas a la hora de sacar a colación el tema. Poco a poco, las referencias a la polarización y al empobrecimiento (al igual que al debilitamiento del Estado) disminuyeron radicalmente o desaparecieron, al parecer refutadas por la propia historia.

De este modo se produjo una especie de descarte imprevisto y desordenado de una de las ideas más perspicaces de nuestro Marx, porque Marx fue más absoluto en lo que se refiere a la perspectiva a largo plazo de lo que solemos pensar. La realidad es que la polarización es una hipótesis históricamente correcta, no falsa, y podemos demostrarlo empíricamente, siempre que utilicemos como unidad de cálculo la única entidad que realmente importa para el capitalismo, la economía—mundo capitalista. En esta entidad, hace más de cuatro siglos que se registra una polarización de las clases no sólo relativa sino absoluta. Y si esto es cierto, ¿dónde reside el carácter progresista del capitalismo?

Huelga decir que hemos de concretar qué entendemos por polarización. La definición no es en modo alguno evidente. En primer lugar, debemos distinguir entre la distribución social de la riqueza material (en sentido amplio), y la bifurcación social que es resultado de los procesos inseparables de proletarización y burguesificación.

Por lo que se refiere a la distribución de la riqueza, puede calcularse de diversas formas. Debemos elegir inicialmente la unidad de cálculo, no sólo espacial (ya hemos indicado nuestra preferencia por la econo-

mía—mundo sobre el Estado nacional o la empresa), sino también temporal. ¿Hablamos de distribución por hora, por semana, por año o por treinta años? Cada uno de estos cálculos podría ofrecer resultados diferentes, incluso contradictorios. En realidad, a la mayoría de las personas les interesan dos cómputos temporales. El primero de ellos es un plazo muy corto, que podemos denominar cálculo de supervivencia; al segundo podemos llamarlo cálculo de vida, y se emplea para medir la calidad de vida, la valoración social de la vida diaria. El cálculo de supervivencia es por naturaleza variable y efímero. El cálculo de vida es el que nos ofrece la mejor medida, objetiva y subjetivamente, de si ha tenido lugar o no una polarización material. Debemos establecer comparaciones intergeneracionales y a largo plazo de estos cálculos de vida. Sin embargo, no nos referimos a comparaciones entre generaciones de un solo linaje, porque de este modo se introduciría un factor no pertinente desde la perspectiva del sistema—mundo en su conjunto: el índice de movilidad social en zonas concretas de la economía—mundo. Por el contrario, debemos comparar estratos semejantes de la economía—mundo en momentos históricos sucesivos, midiendo cada estrato a lo largo de la vida de sus integrantes. La pregunta es si, para un estrato dado, la experiencia de vida en un momento histórico es más o menos dura que en otro, y si con el tiempo ha aumentado o no el espacio que separa a los estratos superiores de los inferiores.

El cálculo debe incluir no sólo el total de ingresos de la vida, sino también estos ingresos divididos por el total de horas de trabajo de la vida dedicadas a su adquisición (en la forma que sea) con el fin de obtener cifras que sirvan de base para el análisis comparativo. Debe considerarse también la duración de la vida, calculada preferiblemente a partir de la edad de un año o incluso de cinco (con el fin de eliminar el efecto de las mejoras sanitarias que puedan haber reducido la tasa

de mortalidad infantil sin afectar necesariamente a la salud de los adultos). Por último, debemos introducir en el cálculo (o índice) los diversos etnocidios que, al privar a muchas personas de descendientes, desempeñaron un papel en la mejora de la suerte de otras.

Si finalmente se llega a algunas cifras razonables, calculadas a largo plazo y en el conjunto de la economía—mundo, creo que esas cifras demostrarían con claridad que en los últimos 400 años ha tenido lugar una importante polarización material en la economía—mundo capitalista. Hablando claro, quiero decir que en la actualidad la gran mayoría (todavía rural) de la población de la economía—mundo trabaja más y durante más tiempo y por una recompensa material *menor que hace 400 años.*

No tengo la menor intención de idealizar la vida de las masas en épocas anteriores; sólo deseo valorar el nivel global de sus posibilidades humanas comparándolo con el de sus descendientes actuales. El hecho de que los trabajadores especializados de un país occidental disfruten de una situación económica mejor que la de *sus* antepasados dice muy poco acerca de los niveles de vida de un obrero no especializado de la Calcuta actual, por no hablar de un jornalero agrícola peruano o indonesio.

Tal vez pueda objetarse que soy demasiado "economicista" al utilizar como medida de un concepto marxista como la proletarización el estado de cuentas de los ingresos materiales. Después de todo, mantienen algunos, lo importante son las relaciones de producción. Sin duda es un comentario acertado. Por consiguiente, consideremos la polarización como una bifurcación social, una transformación de múltiples relaciones en la antinomia burgués—proletario. Es decir, consideremos no sólo la proletarización (un elemento permanente de la literatura marxista), sino también la burguesificación (su compañero lógico, del que sin embargo apenas se habla en esta misma literatura).

También en este caso debemos concretar qué entendemos por estos términos. Si aceptamos que, por definición, sólo puede ser burgués el típico industrial de la "Franglaterra" de comienzos del siglo XIX, y sólo puede proletario ser la persona que trabaja en la fábrica de ese industrial, es completamente cierto que no se ha registrado una gran polarización de las clases en la historia del sistema capitalista. Podemos defender incluso que la polarización se ha reducido. Sin embargo, si por burgués y proletario auténticos entendemos aquellos que viven de sus ingresos *actuales*, es decir, sin depender de ingresos procedentes de fuentes heredadas (capital, propiedades, privilegios, etc.), y hacemos la distinción entre aquellos (los burgueses) que viven de la plusvalía que los otros (los proletarios) crean, sin que intervengan en exceso los roles mixtos, podemos afirmar que a lo largo de los siglos ha ido aumentando el número de personas que se han situado inequívocamente en una u otra categoría, y que esto es consecuencia de un proceso estructural que dista mucho de haber terminado.

El razonamiento quedará más claro si analizamos a fondo todos estos procesos. ¿Qué ocurre realmente en la "proletarización"? Los trabajadores de todo el mundo viven en grupos reducidos de "estructuras familiares" en las que se comparten los ingresos. No es habitual que estos grupos, que no están ni necesaria ni totalmente vinculados al parentesco ni comparten necesariamente la misma residencia, prescindan de ciertos ingresos salariales. Pero tampoco es habitual que subsistan exclusivamente gracias a sus ingresos salariales. Redondean sus ingresos salariales con pequeñas producciones de bienes de primera necesidad, arrendamientos, regalos y pagos de transacciones y, por último aunque no lo menos importante, producción de subsistencia. Así, comparten múltiples fuentes de ingresos, naturalmente en proporciones muy distintas en lugares y tiempos distintos. Por consiguiente, podemos

pensar que la proletarización es el proceso de crecimiento de la dependencia de los ingresos salariales en relación con el conjunto de ingresos. Es totalmente ahistórico pensar que una estructura familiar pasa súbitamente del cero por ciento al ciento por ciento en su dependencia de los salarios. Es más probable que se pase, por ejemplo, de una dependencia del veinticinco por ciento a una dependencia del cincuenta por ciento, habida cuenta de los cambios operados en las estructuras familiares, a veces en períodos reducidos. Así ocurrió más o menos, por ejemplo, en un *locus classicus*, los "enclosures" ingleses del sigo XVIII.

¿A quién beneficia la proletarización? Dista mucho de ser cierto que sea a los capitalistas. A medida que aumenta el porcentaje de los ingresos de la estructura familiar que proceden de los salarios, el nivel salarial debe *aumentar* simultáneamente, y no descender, con el fin de acercarse al nivel *mínimo* necesario para la reproducción. El lector tal vez piense que el razonamiento es absurdo. Si estos trabajadores no hubieran recibido previamente el salario mínimo biológico, ¿cómo podrían haber sobrevivido? Sin embargo, la verdad es que no es absurdo. Si los ingresos salariales sólo equivalen a una pequeña proporción del total de ingresos de la estructura familiar, el patrón del trabajador asalariado puede pagar un salario por hora *inferior al mínimo,* obligando a los demàs "componentes" del total de ingresos de la estructura familiar a "completar" la diferencia existente entre el salario pagado y el mínimo necesario para sobrevivir. Así pues, el trabajo exigido para conseguir unos ingresos superiores al nivel mínimo, a partir del trabajo de subsistencia o de la producción de bienes de primera necesidad a pequeña escala, con el fin de "alcanzar el promedio" en un nivel mínimo para el conjunto de la estructura familiar actúa de hecho como una "subvención" para el empresario del trabajador asalariado, como una transferencia a este empleador de una plusvalía adicional. Así se expli-

can las escalas salariales escandalosamente bajas de las zonas periféricas de la economía—mundo.

La contradicción fundamental del capitalismo es bien conocida. Se trata de la existente entre el interés del capitalista como empresario individual que pretende conseguir el máximo de beneficios (y por tanto reducir al mínimo los costes de producción, incluidos salarios) y su interés como miembro de una clase que no puede ganar dinero a menos que sus miembros realicen sus beneficios, es decir, vendan lo que producen. Por consiguiente, necesitan que se incrementen los ingresos en efectivo de los trabajadores.

No voy a examinar aquí los mecanismos en virtud de los cuales los reiterados estancamientos de la economía—mundo conducen a incrementos discontinuos aunque necesarios (es decir, repetidos) del poder adquisitivo de algún (nuevo en cada ocasión) sector de la población (mundial). Sólo diré que uno de los mecanismos más importantes en el incremento del poder adquisitivo real es el proceso que llamamos proletarización. Aunque la proletarización pueda redundar a corto plazo en beneficio (sólo a corto plazo) de los capitalistas como clase, va en detrimento de sus intereses como empleadores individuales, y por tanto la proletarización tiene lugar normalmente a pesar de ellos y no a causa de ellos. La exigencia de proletarización tiene otro origen. Los trabajadores se organizan de diversas formas y así consiguen algunas de sus reivindicaciones, lo cual les permite de hecho alcanzar el umbral de unos verdaderos ingresos salariales mínimos. Es decir, los trabajadores se proletarizan gracias a su propio esfuerzo, y después cantan victoria.

El verdadero carácter de la burguesificación es asimismo muy distinto del que nos han hecho creer. La descripción sociológica clásica del burgués que hace el marxismo está llena de contradicciones epistemológicas que residen en la base del propio marxismo. Por una parte, los marxistas insinúan que el bur-

gués—empresario—progresista es lo contrario del aristócrata—rentista—ocioso. Entre los burgueses se distingue entre el capitalista comerciante que compra barato y vende caro (por tanto, también especulador—financiero—manipulador—ocioso) y el industrial que "revoluciona" las relaciones de producción. Este contraste es más marcado cuando el industrial ha tomado el camino "auténticamente revolucionario" hacia el capitalismo, es decir, cuando el industrial se parece al héroe de las leyendas liberales, un hombre pequeño que con su esfuerzo se ha convertido en un gran hombre. De esta manera, inaudita pero profundamente arraigada, los marxistas se han convertido en algunos de los mejores proveedores de alabanzas para el sistema capitalista.

Esta exposición hace que casi nos olvidemos de la otra tesis marxista sobre la explotación del trabajador, que adopta la forma de obtención de plusvalía de los trabajadores por parte del mismo industrial que, a partir de ese momento engrosa lógicamente las filas de los ociosos, junto con el comerciante y el "aristócrata feudal". Pero si todos son iguales en este aspecto esencial, ¿por qué debemos dedicar tanto tiempo a explicar las diferencias, a estudiar la evolución histórica de las categorías, las supuestas regresiones (por ejemplo, la "aristocratización" de las burguesías que se niegan, según parece, a "desempeñar su papel histórico")?

¿Es correcta esta descripción sociológica? Del mismo modo que los trabajadores viven en estructuras familiares cuyos ingresos proceden de múltiples fuentes (sólo una de las cuales son los salarios), los capitalistas (especialmente los grandes capitalistas) viven en empresas que en realidad obtienen ingresos de diversas inversiones (rentas, especulación, beneficios comerciales, beneficios "normales" de producción, manipulación financiera). Cuando estos ingresos adquieren la forma de dinero, son idénticos para los capitalistas: un medio

para que continúe esa acumulación incesante e infernal a la que están condenados.

En este punto entran en escena las contradicciones psicosociológicas de sus respectivas posiciones. Hace mucho tiempo, Weber señaló que la lógica del calvinismo está en contradicción con el aspecto "psicológico" del hombre. La lógica nos dice que es imposible que el hombre conozca el destino de su alma porque, si pudiera conocer las intenciones del Señor, ese mismo hecho limitaría Su poder y El ya no sería omnipotente. Pero psicológicamente el hombre se niega a aceptar que no pueda influir en modo alguno en su destino. Esta contradicción condujo al "compromiso" teológico calvinista. Si pudiéramos *conocer* las intenciones del Señor, podríamos *reconocer* al menos una decisión negativa por medio de "signos externos", sin extraer necesariamente la conclusión inversa en ausencia de tales signos. Así, la moraleja llegó a la siguiente formulación: llevar una vida recta y próspera es una condición necesaria, aunque no suficiente, para la salvación.

En la actualidad, la burguesía sigue haciendo frente a esta misma contradicción, aunque con una apariencia más secular. Lógicamente, el Señor de los capitalistas exige que el burgués no haga otra cosa que acumular, y castiga a quienes vulneran este mandamiento, empujándolos antes o después a la quiebra. Pero la verdad es que no es tan divertido no hacer otra cosa que acumular. En ocasiones se desea saborear los frutos de la acumulación. El demonio del "aristócrata—feudal" ocioso encerrado en el alma burguesa emerge de las sombras, y el burgués pretende "vivir noblemente". Sin embargo, para "vivir noblemente" hay que ser rentista en sentido amplio, es decir, disponer de fuentes de ingresos que exijan poco esfuerzo, que estén "garantizadas" políticamente y que puedan "heredarse".

Así pues, lo "natural", lo que "pretenden" todos los actores privilegiados de este mundo capitalista, no

es cambiar el status de rentista por el de empresario, sino precisamente lo contrario. Los capitalistas no quieren convertirse en "burgueses", sino que prefieren con mucho convertirse en "aristócratas feudales".

Si es cierto que, no obstante, los capitalistas se burguesifican cada vez más, no es por su voluntad, sino a pesar de ella. La situación guarda grandes semejanzas con la proletarización de los trabajadores, que no se produce por la voluntad de los capitalistas sino a pesar de ella. El paralelismo va más allá. Si el proceso burguesificación avanza, se debe en parte las contradicciones del capitalismo y en parte a las presiones de los trabajadores.

Objetivamente, a medida que se extiende, el sistema capitalista se racionaliza, provoca una mayor concentración, la competencia se hace cada vez más dura. Quienes descuidan el imperativo de la acumulación sufren los contraataques cada vez más rápidos, certeros y feroces de los competidores. Por consiguiente, cada paso en dirección a la "aristocratización" se penaliza de modo aún más severo *en el mercado mundial,* y exige una adecuación interna de la "empresa", sobre todo si es de grandes dimensiones y está (cuasi) nacionalizada.

Los niños que pretendan heredar la dirección de una empresa deben recibir una formación externa, intensiva y "universalista". El papel del ejecutivo tecnócrata se ha ido ampliando poco a poco. Este directivo es quien personifica la burguesificación de la clase capitalista. La burocracia estatal, si pudiera monopolizar realmente la obtención de plusvalía, la personificaría a la perfección, haciendo que *la totalidad* de los privilegios dependieran de la actividad *presente* y no una parte de la herencia individual o de clase.

Es evidente que la clase trabajadora hace avanzar este proceso. Todos sus esfuerzos por apropiarse de los mecanismos que dominan el funcionamiento de la vida económica y eliminar la injusticia tienden a presionar a los capitalistas y hacerles retroceder hacia la burguesifi-

cación. La ociosidad feudal—aristocrática se torna demasiado obvia y demasiado peligrosa políticamente.

De este modo se cumple el pronóstico historiográfico de Karl Marx: la polarización material y social en dos grandes clases: burguesía y proletariado. Pero ¿por qué tiene importancia esta distinción entre los enfoques útiles e inútiles que pueden derivarse de la lectura de Marx? Importa mucho cuando se aborda la formulación de una teoría de la "transición" al socialismo, en realidad de una teoría de las "transiciones" en general. El Marx que calificó al capitalismo de "progresista" frente a la realidad anterior también habla de las revoluciones burguesas, de la revolución burguesa, como una especie de piedra angular de las múltiples "transiciones" nacionales del feudalismo al capitalismo.

El mismo concepto de "revolución" burguesa, prescindiendo de sus dudosas cualidades empíricas, nos lleva a pensar en una revolución proletaria a la que de algún modo está vinculada, como precedente y como condición previa. La modernidad se convierte en la suma de estas dos "revoluciones" sucesivas. Naturalmente, la sucesión no se produce sin dolor ni es gradual, sino violenta y disyuntiva; es, sin embargo, inevitable, como lo fue la transición del feudalismo al capitalismo. Estos conceptos implican una estrategia para la lucha de las clases trabajadoras, una estrategia llena de vergüenza moral para los burgueses que descuidan su papel histórico.

Sin embargo, si es cierto que no hay revoluciones burguesas, sino simplemente luchas intestinas entre sectores capitalistas rapaces, tampoco hay un modelo que copiar ni un "retraso" político que superar. Pueda darse el caso de que incluso haya que huir de la estrategia "burguesa". Si es cierto que la "transición" del feudalismo al capitalismo no fue progresista ni revolucionaria, si esta transición fue la gran salvación de los estratos dominantes, que les permitió reforzar su control sobre las masas trabajadoras y aumentar el grado

de explotación (ahora hablamos el idioma del otro Marx), podemos concluir que aunque *hoy* sea inevitable una transición, no es *inevitablemente* una transición al socialismo (es decir, una transición hacia un mundo igualitario en el que la producción se destine a valor de uso). Podemos concluir que la cuestión clave en la actualidad es la dirección de la transición global.

Que veremos la defunción del capitalismo en un futuro no demasiado lejano me parece a la vez cierto y deseable. Es fácil demostrarlo mediante un análisis de sus contradicciones endógenas "objetivas". Que la naturaleza de nuestro mundo futuro sigue siendo una cuestión abierta que depende del resultado de las luchas actuales, me parece igualmente cierto. La estrategia de la transición es, de hecho, la clave de nuestro destino. No es probable que encontremos una buena estrategia si nos entregamos a la apología del carácter progresista histórico del capitalismo. Esa forma de énfasis historiográfico corre el riesgo de implicar una estrategia que nos lleve a un "socialismo" no más progresista que el sistema actual, un avatar, por así decirlo, del sistema.

Notas

(1) Charles—Albert Michalet, "Economie et politique chez Saint—Just. L'Exemple de l'inflation", *Annales historiques de la Révolution francaise,* LV, nº 191, enero—marzo 1968, pp. 105—106.

9

La burguesía: concepto y realidad

Immanuel Wallerstein

Définir le bourgeois? Nous ne serions pas d accord. Ernest Labrousse (1)

En la mitología del mundo moderno, el protagonista por excelencia es el burgués. Héroe para unos, villano para otros, fuente de inspiración o de atracción para la mayoría, el burgués ha sido el artífice de la configuración del presente y de la destrucción del pasado. En inglés tendemos a evitar el término "burgués" y, en general, preferimos la locución "clase(s) media(s)". Resulta un tanto irónico el hecho de que, pese al encomiado individualismo del pensamiento anglosajón, no exista en inglés una forma adecuada para designar al individuo perteneciente a la(s) "clase(s) media(s)". Según los lingüistas, el término apareció por primera vez en su forma latina, *burgensis*, en el año 1007, y en francés se tiene constancia de la existencia de *burgeis* ya en el 1100. En un principio, el término designaba al habitante "libre" de un *burgo*, de una zona urbana (2). ¿Pero libre de qué? Libre de las obligaciones que consti-

tuían la base social y el nexo pecuniario del sistema feudal. El burgués *no* era campesino ni siervo, pero *tampoco* era noble.

Por consiguiente, desde el comienzo estuvieron presentes una anomalía y una ambigüedad. La anomalía consistía en que el burgués no tenía acomodo lógico ni en la estructura jerárquica ni en el sistema de valores del feudalismo, cuyos tres órdenes clásicos no cristalizaron hasta el precio momento en que nacía el concepto de "burgués" (3). La ambigüedad consistía en que el término burgués era, y sigue siendo, al mismo tiempo honorífico y despectivo, un cumplido y un reproche. Se dice que a Luis XI le enorgullecía el tratamiento honorífico de "burgués de Berna" (4). Sin embargo, Moliére escribió su mordaz sátira sobre "le bourgeois gentilhomme", y Flaubert dijo: "J'appelle bourgeois quiconque pense bassement".

Este burgués medieval no era ni señor ni campesino, por lo que se le acabó considerando miembro de una clase intermedia, es decir, una clase media. Y ahí comenzó otra ambigüedad. ¿Eran burgueses todos los habitantes de núcleos urbanos o sólo algunos? ¿Era burgués el artesano o solo pequeño burgués, o no tenía nada de burgués? Con el uso, el término acabó por identificarse en la práctica con cierto nivel de ingresos —con una posición acomodada—, lo cual suponía posibilidades tanto de consumo (estilo de vida) como de inversión (capital).

El empleo del término evolucionó siguiendo estos dos ejes: consumo y capital. Por una parte, el estilo de vida del burgués podía compararse con el del noble o el del campesino/artesano. Con respecto al campesino/artesano, el estilo de vida burgués implicaba confort, buenos modales, limpieza. Sin embargo, en relación con el noble implicaba cierta ausencia de auténtico lujo y cierta torpeza en el comportamiento social (es decir, la idea del *nouveau riche*). Mucho después, cuando la vida urbana se hizo más rica y más compleja, el estilo

de vida burgués pudo oponerse también al del artista o el intelectual, para representar el orden, la convención social, la sobriedad y la mediocridad, en contraste con todo lo que se consideraba espontáneo, más libre, alegre e inteligente; en definitiva, lo que hoy llamamos "contracultural". Por último, el desarrollo capitalista hizo posible la adopción de un estilo de vida seudoburgués por el proletario, sin que éste adoptase simultáneamente el papel económico del capitalista: esto es lo que llamamos "aburguesamiento".

Pero si es cierto que el burgués en su imagen de Babbitt ha sido el centro del discurso cultural moderno, el burgués como capitalista ha sido el centro del discurso político—económico moderno. El burgués ha capitalizado los medios de producción, contratando trabajadores asalariados que, a su vez, han fabricado cosas para su venta en el mercado. En la medida en que los ingresos procedentes de las ventas son superiores a los costes de producción, incluidos los salarios, decimos que hay beneficio, objetivo presumible del capitalista burgués. Unos han cantado las virtudes de la función social del burgués como empresario creador. Otros han denunciado los vicios de esta función social del burgués como explotador parásito. Sin embargo, tanto admiradores como críticos casi siempre han coincidido en que el burgués, este burgués capitalista, ha sido la fuerza dinámica fundamental de la vida económica moderna; para todos desde el siglo XIX, para muchos desde el siglo XVI, para algunos incluso desde antes.

Del mismo modo que el concepto de "burgués" ha designado un estrato intermedio entre el noble terrateniente y el campesino/artesano, la era de la burguesía o sociedad burguesa ha llegado a definirse desde dos perspectivas: en relación con el pasado, como progreso con respecto al feudalismo, y en relación con el futuro como promesa (o amenaza) del socialismo. Esta definición fue a su vez un fenómeno del siglo XIX, que se

consideraba a sí mismo y ha sido considerado después por la mayor parte de la gente como el siglo del triunfo de la burguesía, el momento histórico por excelencia del burgués como concepto y como realidad. ¿Hay mejor representación de la civilización burguesa en nuestra conciencia colectiva que la Gran Bretaña victoriana, taller del mundo, centro neurálgico de la misión del hombre blanco, sobre la que nunca se ponía el sol; responsable, científica, civilizada?

Así pues, la realidad burguesa, tanto en lo cultural, como en lo político social, es algo que todos conocemos a fondo y que ha sido descrito de manera similar por las tres grandes corrientes ideológicas del siglo XIX, conservadurismo, liberalismo y marxismo. En sus respectivas concepciones del burgués, estas tres corrientes han tendido a coincidir en su rol ocupacional (generalmente comerciante en los primeros momentos, pero después empleador de mano de obra asalariada y propietario de los medios de producción; ante todo, alguien cuyos trabajadores eran productores de bienes), su móvil económico (el afán de lucro, el deseo de acumular capital) y su perfil cultural (prudente, racional, egoísta). Podría pensarse que, al haber surgido tal unanimidad en el siglo XIX en torno a un concepto fundamental, todos continuaríamos empleándolo sin vacilación y con escaso debate. Sin embargo, Labrousse nos dice que no nos pondremos de acuerdo en una definición, y por ello nos exhorta a examinar a fondo la realidad empírica, ampliando hasta el máximo posible nuestro campo de observación. Aunque la exhortación de Labrousse se remonta a 1955, no me parece que la comunidad científica mundial haya asumido su desafío. ¿Por qué ha sido asi? Examinemos cinco contextos en los que la utilización del concepto de burgués/burguesía por los historiadores y otros científicos sociales en su labor ha suscitado malestar, si no para ellos mismos, sí para muchos de sus lectores. Tal vez el análisis de los

motivos del malestar nos ayude a encontrar claves de una mejor sintonía entre el concepto y la realidad.

1.— Con frecuencia los historiadores describen un fenómeno que llaman "aristocratización de la burguesía". Algunos han afirmado, por ejemplo, que esto ocurrió en las Provincias Unidas en el siglo XVII (5). En la Francia del Antiguo Régimen, el sistema de la "noblesse de robe", creado por la venalidad de los cargos públicos, equivalía prácticamente a una institucionalización de este concepto. Se trata, naturalmente, de lo que Thomas Mann describía en *Los Buddenbrook*: la trayectoria típica de la transformación de las pautas sociales de una dinastía familiar rica, desde el gran empresario hasta el artífice de la consolidación económica, el mecenas de las artes y finalmente, en la actualidad, el libertino decadente o el marginal hedonista-idealista.

¿Qué deberíamos ver aquí? Que, por alguna razón y en determinado momento de su vida, el burgués parece renunciar tanto a su estilo cultural como a su rol sociopolítico en favor de un rol "aristocrático", que desde el siglo XIX no ha sido necesariamente el de la aristocracia nobiliaria, sino simplemente el de la riqueza antigua. Tradicionalmente, el símbolo formal de este fenómeno ha sido la adquisición de propiedades agrarias, hecho que marca el paso del burgués propietario de fábricas y urbano al noble terrateniente y rural.

¿A qué se debe esta línea de actuación del burgués? La respuesta es obvia. En lo que respecta a la posición social y al discurso cultural del mundo moderno, desde el siglo XIX hasta nuestros días, de un modo u otro siempre ha sido "mejor" o más deseable ser aristócrata que burgués. A primera vista, esta circunstancia es digna de reseñar, y ello por dos razones. En primer lugar, no dejan de repetirnos que la figura dinámica de nuestro proceso político—económico es y ha sido, desde el siglo XIX, desde el siglo XVI, quizá desde

antes, el burgués. ¿Por qué abandonar el centro del escenario para ocupar un rincón de la escena social incluso más arcáico? En segundo lugar, aunque lo que denominamos feudalismo u orden feudal cantaba las alabanzas de la nobleza en sus representaciones ideológicas, el capitalismo dio origen a otra ideología que cantaba precisamente las del burgués. Esta nueva ideología es la dominante, al menos en el centro de la economía—mundo capitalista, desde hace al menos 150—200 años. Sin embargo, el fenómeno de los *Buddenbrook* avanza rápidamente. Y en Gran Bretaña, incluso en nuestros días, un título vitalicio se considera un honor.

2.— Un importante y polémico concepto del pensamiento contemporáneo, habitual en los escritos marxistas aunque no sea su patrimonio exclusivo, es el de "traición de la burguesía" a su papel histórico. En realidad, este concepto se refiere al hecho de que en ciertos países, los menos "desarrollados", la burguesía local (nacional) se ha alejado de su rol económico "normal" o anticipado con el fin de convertirse en terrateniente o rentista, es decir, "aristócrata". Pero no nos referimos sólo a su aristocratización colectiva en términos de biografía colectiva. Es decir, se trata de localizar este giro en el tiempo en función de una especie de calendario nacional. Partiendo de una teoría implícita de las etapas del desarrollo, en un momendo dado la burguesía debe tomar el control del aparato del Estado, crear dicho "Estado burgués", industrializar el país y, por tanto, acumular colectivamente cantidades importantes de capital; en pocas palabras, seguir la supuesta trayectoria histórica de Gran Bretaña. Pasado ese momento, quizá sea menos importante que los burgueses se "aristocraticen". Sin embargo, antes de ese momento, este tipo de giros individuales hacen más difícil, incluso imposible, la transformación colectiva nacional. En el siglo XX, este tipo de análisis ha servido para res-

paldar una importante estrategia política. Los partidos de la Tercera Internacional y sus sucesores la han utilizado como justificación de la denominada “teoría de la revolución nacional en dos etapas”, según la cual los partidos socialistas no sólo tienen la responsabilidad de llevar a cabo la revolución proletaria (o segunda etapa), sino también de desempeñar un papel fundamental en la revolución burguesa (o primera etapa). Según esta tesis, la primera etapa es históricamente “necesaria” y, puesto que la burguesía nacional en cuestión ha “traicionado” su papel histórico, recae en el proletariado la misión de desempeñar este papel en su lugar.

La idea en su conjunto resulta doblemente curiosa. Es curioso que se piense que una clase social, el proletariado, tiene la obligación y la posibilidad social de realizar las tareas históricas (con independencia de lo que esto signifique) de otra clase social, la burguesía. (Por cierto, aunque de hecho el iniciador de esta estrategia fue Lenin, o al menos contó con su bendición, nos recuerda sobremanera el moralismo por el que Marx y Engels criticaron a los socialistas utópicos). Sin embargo, la idea de “traición” resulta todavía más curiosa cuando se examina desde el ángulo de la burguesía. ¿Por qué va a “traicionar” una burguesía nacional su papel histórico? Presumiblemente, el cumplir su papel histórico sólo le reportará beneficios. Y puesto que todos, conservadores, liberales y marxistas, coinciden en que los capitalistas burgueses siempre defienden sus propios intereses, ¿cómo es que en este caso no parecen haber visto dónde se encuentran? Parece algo más que un enigma: una afirmación contradictoria. Lo extraño de la idea misma se ve acentuado por el hecho de que, cuantitativamente, el número de burguesías nacionales que se dice han “traicionado” sus respectivos papeles históricos resulta no ser reducido sino muy amplio: naturalmente, la inmensa mayoría.

3.— Se ha tendido a aplicar la expresión "aristocratización de la burguesía" a situaciones de países europeos, sobre todo en los siglos XVI a XVIII, y la expresión "traición de la burguesía" a situaciones de zonas no europeas en el siglo XX. Sin embargo, existe una tercera expresión que se ha aplicado fundamentalmente a situaciones de América del Norte y Europa Occidental a finales del siglo XIX y en el siglo XX. En 1932, Berle y Means escribieron un célebre libro en el que señalaban una tendencia de la historia estructural de la empresa mercantil moderna, tendencia que denominaban "disociación de la propiedad y el control" (6). Con estos términos aludían al cambio desde una situación en la que el propietario legal de una empresa era también su director a otra (la sociedad anónima moderna) en la que los propietarios legales eran muchos, estaban dispersos y prácticamente se limitaban a ser simples inversores de capital monetario, mientras que los directivos, investidos de todo el poder real para adoptar decisiones en el terreno económico, no fueron necesariamente ni siquiera propietarios parciales, sino, en términos formales, empleados asalariados. Todo el mundo reconoce ahora que esta realidad del siglo XIX no concuerda con la descripción decimonónica del papel económico del burgués, ni con la liberal ni con la marxista.

El ascenso de esta forma de sociedad anónima ha hecho algo más que cambiar las estructuras en la cúspide de las empresas: ha engendrado un nuevo estrato social. Marx había previsto en el siglo XIX que, a medida que el capital se centralizase, se iría produciendo una creciente polarización de las clases, de modo que finalmente sólo quedarían una burguesía (muy pequeña) y un proletariado (muy numeroso). Esto significaba en la práctica que, en el curso del desarrollo capitalista, desaparecerían dos grandes grupos sociales, los pequeños productores agrícolas independientes y los pequeños artesanos urbanos independientes, a través de un doble

proceso: algunos se convertirían en grandes empresarios (es decir, burgueses), y la mayoría se convertirían en trabajadores asalariados (es decir, proletarios). Aunque en general los liberales no realizaron predicciones paralelas, ningún aspecto de la predicción de Marx —en la medida en que se trataba únicamente de una predicción social—, era incompatible con las tesis liberales. Conservadores como Carlyle pensaban que la predicción marxista era básicamente correcta, y esta idea les hacía temblar.

De hecho, Marx tenía razón, y el número de integrantes de estas dos categorías sociales se ha reducido espectacularmente en todo el mundo en los últimos 150 años. Sin embargo, a partir de la II Guerra Mundial, los sociólogos han venido advirtiendo, hasta llegar a ser un verdadero lugar común, que la desaparición de estos dos estratos ha coincidido con la aparición de nuevos estratos. Comenzó a hablarse de que, a medida que la "antigua clase media" desaparecía, una "nueva clase media" comenzaba a nacer (7). Por nueva clase media se entendía el creciente estrato de profesionales, en gran parte asalariados, que ocupaban posiciones directivas o casi directivas en las estructuras de las sociedades anónimas en virtud de los conocimientos adquiridos en la universidad; al principio fueron sobre todo los "ingenieros", después los profesionales del derecho y de la sanidad, los especialistas en márketing, los analistas informáticos, etc.

En este punto debemos formular dos observaciones. En primer lugar, pongamos de manifiesto una confusión lingüística. Se supone que estas "nuevas clases medias" son un "estrato intermedio" (al igual que en el siglo XIX que ahora se sitúa entre la "burguesía", los "capitalistas" o "los altos directivos" y el "proletariado" o los "trabajadores". La burguesía del siglo XIX era el estrato *medio*, aunque en la terminología del siglo XX el vocablo se emplee para describir el estrato superior, en una situación en la que muchos continúan refi-

riéndose a tres estratos identificables. Esta confusión se vió reforzada en la década de 1960 por los intentos de dar a las "nuevas clases medias" el nombre de "nuevas clases trabajadoras", con lo que se trataba de reducir el número de estratos de tres a dos (8). Este cambio de denominación fue ampliamente fomentado por sus implicaciones políticas, pero hacía referencia a otra realidad cambiante: las diferencias entre el estilo de vida y el nivel de ingresos de los trabajadores cualificados y los de estos profesionales asalariados se iban reduciendo.

En segundo lugar, estas "nuevas clases medias" eran difíciles de describir aplicando las categorías de análisis del siglo XIX. Satisfacían algunos de los criterios definitorios del concepto de "burgués". Eran ricas; tenían algún dinero para invertir (aunque no demasiado, y en forma de acciones y obligaciones); actuaban sin duda en defensa de sus propios intereses, tanto económica como políticamente. Sin embargo, eran cada vez más numerosas las semejanzas con los trabajadores asalariados, en la medida en que vivían principalmente de la remuneración de su trabajo, y no de ingresos procedentes de propiedades; en esa medida; eran "proletarios". Su estilo de vida, a menudo un tanto hedonista, restaba intensidad al componente puritano de la cultura burguesa; en esa medida eran "aristócratas".

4.— Las "nuevas clases medias" tuvieron un equivalente en el Tercer Mundo. Al igual que ocurrió después de la Segunda Guerra Mundial, cuando los países fueron alcanzando uno tras otro la independencia, los analistas comenzaron a prestar atención al ascenso de un estrato muy significativo: los cuadros instruidos que trabajaban al servicio de los gobiernos, cuyos niveles de ingresos los colocaban en una posición económica desahogada en comparación con la mayor parte de sus compatriotas. En Africa, donde estos cuadros aparecieron con mayor nitidez habida cuenta de la práctica au-

sencia de otras categorías de gentes "acomodada", se creó un nuevo concepto para designarlos: "burguesía administrativa". La burguesía administrativa era, en el sentido tradicional del término, "burguesa" en su estilo de vida y valores sociales. Representaba el soporte social de la mayor parte de los regímenes, hasta el punto de que Fanon afirmó que los Estados de partido único de Africa eran "dictaduras de la burguesía", precisamente de esta burguesía (9). Y sin embargo, estos funcionarios no tenían nada de burgueses en lo que se refiere a desempeñar algunos de los roles económicos tradicionales de los burgueses como empresarios, empleadores de mano de obra, innovadores, tomadores de riesgos y buscadores del máximo beneficio. Pues bien, esto no es del todo correcto. La burguesía administrativa desempeñó a menudo estos roles clásicos, pero cuando lo hizo, fue denunciada por "corrupción" en lugar de recibir felicitaciones.

5.— Hay una quinta esfera en la que el concepto de burguesía y/o clases medias ha llegado a desempeñar un papel confuso aunque fundamental: el análisis de la estructura del Estado en el mundo moderno. Una vez más, tanto para conservadores como para liberales o marxistas, se suponía que la aparición del capitalismo estaba de algún modo relacionada con el control político de la maquinaria del Estado y estrechamente vinculada a él. Los marxistas afirmaban que una economía capitalista implicaba un Estado burgués, idea resumida al máximo en el aforismo "el Estado es el comité ejecutivo de la clase dominante" (10). El núcleo de la interpretación "whig" de la historia era que el camino hacia la libertad humana discurría de forma paralela en las esferas económica y política. El "laisser—faire" implicaba una democracia representativa o, al menos, un régimen parlamentario. ¿De qué se quejaban los conservadores, si no de la profunda relación existente entre el vínculo monetario y el declive de las instituciones tradicionales (en primer lugar, a nivel de las estructuras es-

tatales)? Cuando los conservadores hablaban de Restauración, lo que trataban de restaurar era la monarquía y el privilegio aristocrático.

Con todo, señalemos algunas voces en permanente desacuerdo. en el centro neurálgico del triunfo burgués, la Gran Bretaña victoriana, coincidiendo con su apogeo, Walter Begehot examinó la persistencia del papel fundamental de la monarquía a la hora de mantener las condiciones que permiten a un Estado moderno, a un sistema capitalista, sobrevivir y desarrollarse (11). Marx Weber insistió en que la burocratización del mundo —en su opinión, el proceso fundamental de la civilización capitalista—, nunca sería factible en la cúspide del sistema político (12). Por su parte, Joseph Schumpeter afirmó que, puesto que en realidad la burguesía era incapaz de prestar atención a las advertencias de Bagehot, el edificio del poder se derrumbaría inevitablemente. La burguesía, al insistir en gobernar, provocaría su propia defunción (13). Los tres autores afirmaban que la ecuación "economía burguesa/Estado burgués" no era tan sencilla como parecía.

En el campo marxista, la teoría del Estado o de la base clasista del Estado (burgués) ha sido una de las cuestiones más espinosas de los últimos treinta años, en especial en los debates entre Nicos Poulantzas y Ralph Miliband (14). La frase "relativa autonomía del Estado", se ha convertido en un cliché que disfruta en teoría de un amplio apoyo. ¿A qué se refiere si no al hecho de que en la actualidad se reconozca que hay tantas versiones de la "burguesía" o de las "clases medias" que es difícil afirmar que una cualquiera de ellas controle realmente el Estado del modo directo que afirma el aforismo marxista? Tampoco parece que estas versiones puedan unirse para formar una sola clase o grupo.

Así pues, el concepto de burgués, tal como nos ha llegado desde sus comienzos medievales, pasando por sus avatares en la Europa del Antiguo Régimen y después de la industrialización del siglo XIX, parece difícil

de emplear con claridad cuando se habla del mundo del siglo XX. Parece aún más difícil utilizarlo como un hilo de Ariadna para interpretar la evolución histórica del mundo moderno. Sin embargo, nadie parece dispuesto a descartar por completo el concepto. No conozco ninguna interpretación histórica seria de este mundo moderno nuestro de la que esté ausente el concepto de burguesía o, alternativamente, el de las clases medias, y ello por una buena razón. es difícil contar una historia sin su protagonista principal. Con todo, cuando un concepto muestra una persistente falta de adecuación a la realidad en todas las interpretaciones ideológicas importantes y enfrentadas de esta realidad, quizá haya llegado el momento de revisarlo y evaluar de nuevo cuáles son en realidad sus características esenciales.

Comenzaré señalando otro ejemplo curioso de historia intelectual. Todo somos muy conscientes de que el proletariado o, si lo desean, los trabajadores asalariados no han existido en todas las edades históricas, sino que aparecieron en un determinado momento. Hubo un tiempo en el que la mayor parte de la mano de obra mundial estaba integrada por productores agrícolas rurales que obtenían ingresos en diferentes formas pero rara vez como salario. En la actualidad, una gran parte (cada vez mayor) de la fuerza de trabajo mundial es urbana y una gran proporción de ella obtiene sus ingresos en forma de salario. Unos llaman a este cambio "proletarización", y otros "formación de la clase trabajadora" (15). Son muchas las teorías sobre este proceso, que ha suscitado numerosos estudios.

También somos conscientes, aunque esta circunstancia tenga menos realce para la mayor parte de nosotros, de que el porcentaje de personas que pueden llamarse burguesas (en uno u otro sentido) es muy superior en la actualidad, y ha aumentado sin cesar, quizá desde el siglo XI, y sin duda desde el XVI. Sin embargo, que yo sepa, prácticamente nadie habla de la "burguesificación" como proceso paralelo al de "prole-

tarización", y no se escriben libros sobre la formación de la burguesía, sino sobre *"les bourgeois conquérants"* (16). Es como si la burguesía fuera un dato axiomático y, por tanto, actuase sobre los demás: sobre la aristocracia, sobre el Estado, sobre los trabajadores. Parece que no tuviera orígenes y que hubiera surgido ya adulta de la cabeza de Zeus.

Deberíamos ser capaces de detectar un *deus ex machina* tan obvio, pues de un verdadero *deus ex machina* se trata. Para lo único realmente importante que ha servido el concepto de burguesía/clases medias ha sido para explicar los orígenes del mundo moderno. El mito nos dice lo siguiente: érase una vez el feudalismo, es decir, una economía no comercial y no especializada. Había señores y campesinos. También había (¿sólo por azar?) algunos burgueses urbanos que producían y comerciaban en el mercado. Las clases medias dieron origen a la transacción monetaria y la extendieron, y con ello liberaron las maravillas del mundo moderno. En una versión ligeramente distinta, aunque en esencia trasmite la misma idea, la burguesía no sólo apareció (en la esfera económica), sino que posteriormente irrumpió (en la esfera política) para derrocar a la aristocracia dominante hasta esos momentos. Para que el mito tenga sentido, la burguesía/clases medias debe ser uno de sus elementos fijos. Un análisis de la formación histórica de esta burguesía pondría en duda inevitablemente la coherencia explicativa del mito. Por ello, el análisis no se ha realizado, al menos de modo suficiente.

La reificación de un actor existencial, el burgués urbano de finales de la Edad Media, en una esencia no analizada, el burgués —ese burgués que conquista el mundo moderno— lleva consigo una mistificación en lo que se refiere a su psicología o a su ideología.

Se supone que este burgués es "individualista". Una vez más, adviértase la coincidencia de conservadores, liberales y marxistas. Las tres escuelas de pensa-

miento han afirmado que, a diferencia de épocas pasadas (y, para los marxistas en particular, a diferencia de las futuras), existe un actor social importante, el empresario burgués, que se preocupa de sí mismo y sólo de sí mismo. No piensa en ningún compromiso social, no conoce ninguna limitación social (o muy pocas), siempre sigue un cálculo benthamiano de placer y dolor. Para los liberales del siglo XIX, en esto consistía el ejercicio de la libertad, y afirmaban con cierto misterio que, si todo el mundo realizase sinceramente su aportación, todos saldríamos beneficiados. No habría perdedores, sólo ganadores. Los conservadores del siglo XIX y los marxistas coincidieron en el asombro moral y el excepticismo sociológico por esta despreocupación liberal. Lo que para los liberales era ejercicio de la "libertad" y fuente de progreso humano, para ellos era algo que conducía a un estado de "anarquía", indeseable de inmediato en sí mismo y que a largo plazo tendía a disolver los vínculos sociales que mantenían la unidad de la sociedad.

No voy a negar que ha habido una fuerte tendencia "individualista" en el pensamiento moderno, cuya influencia alcanzó su apogeo en el siglo XIX. Tampoco voy a negar que esta tendencia del pensamiento se reflejase, como causa y como consecuencia, en modelos significativos de comportamiento social mediante actores sociales importantes en el mundo moderno. Sin embargo, sí deseo advertir contra el salto lógico que se ha efectuado: de considerar el individualismo como *una* realidad social importante a considerarlo *la* realidad social importante del mundo moderno, de la civilización burguesa, de la economía—mundo capitalista. Sencillamente, o ha sido así.

El problema fundamental reside en la idea del funcionamiento del mundo capitalista que nos hemos forjado. El capitalismo requiere libertad de circulación de los factores de producción —mano de obra, capital y mercancías—, por lo que suponemos que requiere, o al

menos los capitalistas desean, una libertad de circulación *total*, mientras que de hecho requiere y los capitalistas desean una libertad de circulacion *parcial*. El capitalismo funciona a través de los mecanismos del mercado perfectamente competitivo, cuando lo que se persigue es mercados que puedan utilizarse y eludirse al mismo tiempo, una economía que combine de forma adecuada la competencia y el monopolio. El capitalismo es un sistema que recompensa el comportamiento individualista, por lo que suponemos que requiere, o que los capitalistas desean, que todos actuemos basándonos en motivaciones individualistas, mientras que en realidad requiere y los capitalistas desean que tanto burgueses como proletarios incorporen una fuerte dosis de orientación social antiindividualista a sus mentalidades. El capitalismo es un sistema construido sobre la base jurídica del derecho a la propiedad, por lo que suponemos que requiere y que los capitalistas desean que la propiedad sea sacrosanta y que el derrecho a la propiedad privada se amplíe cada vez a más aspectos de la interacción social, mientras que en realidad toda la historia del capitalismo ha sido un constante declive, no una ampliación, del derecho a la propiedad. El capitalismo es un sistema en el cual los capitalistas siempre han defendido el derecho a adoptar decisiones económicas a partir de una base puramente económica, por lo que suponemos que esto significa que de hecho son alérgicos a la injerencia política en sus decisiones, cuando su firme intención ha sido siempre utilizar los mecanismos del Estado y han acogido con agrado el concepto de primacía de lo político.

En pocas palabras, el error de nuestro concepto de burgués consistía en que invertíamos, por no decir pervertíamos, la lectura de la realidad histórica del capitalismo. Si el capitalismo es algo, es un sistema basado en la lógica de la acumulación incesante del capital. Este carácter indefinido es lo que se ha celebrado o condenado como su espíritu prometeico (17). Este carácter

de ser incesante, para Emile Durkheim, tenía como contrapartida permanente la anomía (18). De este carácter de ser incesante, insistía Erich Fromm, todos tratamos de huir (19).

Cuando Marx Weber intentó analizar la vinculación que existe necesariamente entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, describió las implicaciones sociales de la teología calvinista de la predestinación (20). Si Dios fuera omnipotente, y si sólo una minoría pudiera salvarse, los seres humanos no podrían hacer nada para asegurar su pertenencia a esa minoría, ya que, si pudieran, determinarían la voluntad de Dios y El no sería omnipotente. Sin embargo, Weber señalaba que esto era lógicamente correcto, pero psico—lógicamente imposible. Psicológicamente, podríamos deducir de esta lógica que cualquier conducta es permisible, puesto que está predestinada. También podríamos dejarnos vencer por la depresión total y, por tanto, por la pasividad, puesto que toda conducta es futil en relación con su único objetivo legítimo, la salvación. Weber afirmaba que una lógica que entra en conflicto con una psico—lógica no puede sobrevivir y, por tanto, debe modificarse. Este fue el caso del calvinismo, que al principio de la predestinación añadió la posibilidad de la presciencia, o al menos de la presciencia negativa. Aunque no podamos influir en el comportamiento de Dios mediante nuestros actos, ciertas modalidades de comportamiento negativo o pecaminoso actúan como signos de ausencia de gracia. Psicológicamente, todo era correcto. Se nos instaba a comportarnos de manera adecuada, ya que, en caso contrario, nuestro comportamiento era un signo cierto de que Dios nos había abandonado.

Me gustaría hacer un análisis paralelo al de Weber, distinguiendo entre la lógica y la psico—lógica de la ética capitalista. Si el objetivo es la acumulación incesante de capital, lógicamente el trabajo duro eterno y la abnegación siempre son de rigor. Los beneficios tienen

su ley de hierro, al igual que los salarios. Un céntimo que se gasta en la satisfación inmoderada de los deseos es un céntimo que se sustrae del proceso de inversión y, por consiguiente, de la acumulación de capital. Sin embargo, aunque la ley de hierro de los beneficios sea lógicamente rígida, es psico—lógicamente imposible. ¿De qué sirve ser capitalista, empresario, burgués, si no se obtiene una recompensa personal? Obviamente, no serviría de nada, y nadie lo haría. Sin embargo, lógicamente esto es lo que se exige. Hay que cambiar la lógica o el sistema no funcionará nunca; y es obvio que hace algún tiempo que funciona.

Del mismo modo que la presciencia modificó la combinación omnipotencia—predestinación (y en última instancia minó su base), la renta modificó (y en última instancia minó) la combinación acumulación—ahorro. Como sabemos, los economistas (incluido Marx, el último de los economistas clásicos) presentaron la renta como la verdadera antítesis del beneficio. No es su antítesis, sino un avatar. Los economistas clásicos vieron una evolución histórica desde la renta hacia el beneficio, que se tradujo en nuestro mito histórico según el cual la burguesía derrocó a la aristocracia. Sin embargo, esto es incorrecto en dos aspectos. La secuencia temporal es a corto plazo y no a largo plazo, y su dirección es la opuesta. Todos los capitalistas desean transformar el beneficio en renta. Esto se traduce en la siguiente afirmación: el objetivo primario de todos los "burgueses" es convertirse en "aristócratas". Se trata de una secuencia a corto plazo, no a largo plazo.

¿Qué es la "renta"? En términos estrictamente económicos, renta es el ingreso que se deriva del control de alguna realidad concreta espacio—temporal de la que no puede afirmarse que sea en algún sentido creación del propietario o resultado de su trabajo (ni siquiera de su trabajo como empresario). Si tengo la suerte de poseer un terreno en las proximidades de un

vado y cobro un peaje por pasar por mis tierras, recibo una renta. Si permito que otros trabajen en mi tierra por su cuenta o que vivan en un edificio de mi propiedad y recibo un pago de ellos, soy un rentista. En la Francia del siglo XIX, el rentista era definido en los documentos como "el burgués que vive noblemente de sus ingresos", es decir, sin ejercer el comercio ni profesión alguna (21).

Ahora bien, en estos casos no es del todo cierto que yo no haya hecho nada para adquirir la ventaja que ha conducido a la renta. He tenido la previsión o la suerte de haber adquirido algún tipo de derecho de propiedad que me permite legalmente obtener la renta. El "trabajo" que sirvió de base a la adquisición de este derecho de propiedad tiene dos características. En primer lugar, se realizó en el pasado, no en el presente, y a menudo en el pasado remoto, es decir, lo realizó un antepasado. En segundo término, exigió la santificación de la autoridad política, en ausencia de la cual no podría generar dinero en el presente. Por consiguiente, renta igual a pasado y renta igual a poder político.

La renta es patrimonio de quienes ya son propietarios, no de que quien pretende, a costa del trabajo presente, adquirir una propiedad. Por lo tanto, la renta siempre está sometida a desafío. Y puesto que la renta está garantizada políticamente, siempre está sometida a un desafío político. Sin embargo, el vencedor de ese desafío adquirirá, en consecuencia, la propiedad. A partir de ese momento, sus intereses imponen la defensa de la legitimidad de la renta.

La renta es un mecanismo para aumentar la tasa de beneficio por encima de la tasa que se habría obtenido en un mercado verdaderamente competitivo. Volvamos al ejemplo de la travesía del río. Supongamos que se trata de un río en el que sólo existe un punto lo bastante estrecho para permitir la construcción de un puente. Se plantean diversas alternativas. El Estado puede proclamar que toda la tierra es potencialmente privada, y

que la persona que posee las parcelas situadas a cada lado del punto más estrecho puede construir un puente privado y cobrar un peaje privado por permitir el paso. Si partimos de mi premisa de que sólo hay un punto por el que es posible realizar la travesía, esta persona tendría un monopolio y podría cobrar un peaje para extraer una considerable proporción de plusvalía de todas las cadenas de mercancías cuyo itinerario tuviese que cruzar el río. Alternativamente, el Estado podría proclamar que ambas orillas son terrenos públicos, en cuyo caso se puede optar idealmente por una de las dos nuevas posibilidades características. En primer lugar, el Estado construye un puente con fondos públicos, y no cobra peaje o sólo lo exige hasta amortizar los costes de construcción, en cuyo caso no se extraería plusvalía de esas cadenas de mercancías. En segundo lugar, el Estado anuncia que, al ser públicas las orillas, pueden ser utilizadas en libre competencia por pequeños propietarios de barcos para transportar mercancías de una orilla a otra del río. En este caso, la gran competencia reduciría el precio de los servicios hasta generar un reducido índice de beneficio para los propietarios de los barcos, por lo que la plusvalía extraída de las cadenas de mercancías que cruzasen el río sería mínima.

Obsérvese que, en este ejemplo, renta parece equivaler más o menos a beneficio de monopolio. Como sabemos, el monopolio es una situación en la que, debido a la ausencia de competencia, la persona que realiza la transacción puede obtener un beneficio elevado o, podemos decir, una elevada proporción de la plusvalía generada en toda la cadena de mercancías de la que forma parte el segmento monopolizado. Está bastante claro, de hecho es evidente, que cuanto más cerca esté una empresa de monopolizar un tipo concreto espacio—temporal de transacción económica, más elevada será su tasa de beneficio. Cuanto más auténticamente competitiva sea la situación del mercado, menor será la tasa de beneficio. Esta relación entre la verdadera com-

petitividad y las bajas tasas de beneficio es una de las justificaciones ideológicas históricas del sistema de libre empresa. Es una pena que el capitalismo nunca haya conocido una libertad de empresa generalizada. Y nunca ha conocido una libertad de empresa generalizada precisamente porque los capitalistas buscan los beneficios, los máximos beneficios, con el fin de acumular capital, tanto capital como les sea posible. Por lo tanto, no sólo están motivados, sino obligados estructuralmente a buscar posiciones de monopolio, algo que les empuja a buscar el máximo de beneficios utilizando el principal mecanismo que puede hacerlo posible de forma duradera: el Estado.

Como puede apreciarse, el mundo que presento está al revés. Los capitalistas no quieren la competencia, sino el monopolio. Tratan de acumular capital, no a través del beneficio, sino a través de la renta. No desean ser burgueses sino aristócratas. Y puesto que históricamente, es decir, desde el siglo XVI hasta el presente, la lógica capitalista se ha profundizado y ampliado en la economía—mundo capitalista, tenemos más monopolios, no menos, tenemos más rentas y menos beneficios, tenemos más aristocracia y menos burguesía.

Me dirán que esto es demasiado, que me paso de listo. No parece una descripción reconocible del mundo que conocemos ni una interpretación plausible del pasado histórico que hemos estudiado. Y tendrán razón, porque he prescindido de la mitad de la historia. El capitalismo no es un estasis, sino un sistema histórico. se ha desarrollado según su lógica interna y sus contradicciones internas. En otras palabras, tiene tendencias seculares y ritmos cíclicos. Examinemos, por tanto, estas tendencias seculares, en particular con respecto a nuestro tema de investigación, los burgueses; o examinemos el proceso secular al que hemos calificado de burguesificación. Creo que el proceso funciona más o menos así.

La lógica del capitalismo exige un puritano sobrio, el Scrooge que escatima incluso en Navidad. La psico—lógica del capitalismo, según la cual el dinero es la medida de la gracia por encima incluso del poder, exige la exhibición de la riqueza y, por consiguiente, un "consumo manifiesto". Para contener esta contradicción, el sistema funciona traduciendo los dos impulsos en una secuencia generacional, el fenómeno de los *Buddenbrook*. Siempre que se registra una concentración de empresarios de éxito tenemos una concentración de tipos *Buddenbrook*. Véase, por ejemplo, la aristocratización de la burguesía en la Holanda de finales del siglo XVII. Cuando este fenómeno se repite como farsa, lo denominamos traición del papel histórico de la burguesía; por ejemplo, en el Egipto del siglo XX.

No se trata únicamente de una cuestión relativa al comportamiento del burgués como consumidor. Su inclinación por el estilo aristocrático también puede hallarse en su original forma de comportarse como empresario. Hasta bien entrado el siglo XIX (con la supervivencia de algunos vestigios en la actualidad), la empresa capitalista estaba construida, en lo que se refiere a las relaciones laborales, según el modelo del feudo medieval. El propietario se presentaba como una figura paternal, que cuidaba de sus empleados, los alojaba, les ofrecía una especie de programa de seguridad social y se preocupaba no sólo de su comportamiento en el trabajo, sino de todo su comportamiento moral. Sin embargo, con el tiempo el capital ha tendido a concentrarse como consecuencia de la búsqueda del monopolio, de la eliminación de los competidores. Es un proceso lento debido a todas las contracorrientes que constantemente destruyen los cuasimonopolios. Aún así, las estructuras de la empresa han crecido gradualmente y han supuesto la separación de la propiedad y el control: el fin del paternalismo, el nacimiento de la sociedad anónima y, por tanto, la aparición de nuevas cla-

ses medias. Cuando las "empresas" son de hecho más de propiedad estatal que nominalmente privadas, como tiende a ocurrir en los Estados más débiles de las zonas periféricas y, sobre todo, semiperiféricas, las nuevas clases medias suelen adoptar la forma de burguesía administrativa. A medida que este proceso avanza, el papel del propietario legal pierde cada vez más importancia, hasta llegar a ser testimonial.

¿Cómo definir estas nuevas clases medias, las burguesías asalariadas? Sus integrantes son sin duda burgueses, a juzgar por los parámetros del estilo de vida o del consumo o, si se desea, por el hecho de ser los receptores de la plusvalía. No son burgueses, o lo son mucho menos, si juzgamos por el parámetro del capital o de los derechos de propiedad. Es decir, son mucho menos capaces de convertir los beneficios en rentas, de aristocratizarse, que la burguesía "clásica". Viven de las ventajas alcanzadas en el presente, no de los privilegios heredados del pasado. Por otra parte, no puede traducir los ingresos presentes (beneficios) en ingresos futuros (renta). Es decir, no pueden representar el pasado del que vivirán sus hijos. No solo viven en el presente, sino que lo mismo deben hacer sus hijos y los hijos de sus hijos. Eso es la burguesificación el fin de la posibilidad de aristocratización (ese sueño tan querido de todos los burgueses propietarios clásicos), el fin de la construcción de un pasado para el futuro, la condena a vivir en el presente.

Pensemos en el extraordinario paralelismo que guarda esta situación con lo que tradicionalmente hemos denominado proletarización; paralelismo, no identidad. Según la convención admitida, proletario es el trabajador que ya no es campesino (es decir, que controla una pequeña parcela de tierra) ni artesano (es decir, controla una reducida maquinaria). El proletario es alguien que sólo posee su fuerza de trabajo para ofrecerla en el mercado, y no tiene ningún recurso (es decir, ningún pasado) en el que apoyarse. Vive de lo

que gana en el presente. El burgués que describo tampoco controla ya capital (por tanto, no tiene pasado) y vive de lo que gana en el presenta. Sin embargo, se aprecia una sensible diferencia con respecto al proletario. Vive mucho, mucho mejor, la diferencia parece no tener ya ninguna o escasa relación con el control de los medios de producción. Sin embargo, este burgués, producto de la burguesificación, obtiene de un modo u otro la plusvalía creada por ese proletario, producto de la proletarización. Así pues, si no son los medios de producción, debe seguir habiendo algo que este burgués controla y ese proletario no.

Pasemos ahora a la reciente aparición de otro cuasi—concepto, el de capital humano. Capital humano es lo que estos burgueses de nuevo cuño poseen en abundancia, al contrario que nuestro proletario. ¿Y dónde adquieren el capital humano? La respuesta es bien conocida: en los sistemas educativos, cuya función principal y declarada es formar a las personas para que integren las nuevas clases medias, es decir, para que sean los profesionales, los técnicos, los administradores de las empresas privadas y públicas que constituyen la base económica del funcionamiento de nuestro sistema.

¿Crean realmente capital humano los sistemas educativos del mundo, es decir, forman a las personas en áreas específicas y difíciles que merecen una mayor recompensa económica? Tal vez pueda alegarse que los niveles superiores de nuestros sistemas educativos hacen algo parecido (y aun así, sólo en parte), pero la mayoría de los sistemas de enseñanza cumplen más bien la función de la socialización, la vigilancia infantil y el filtrado de los que ascenderán como nuevas clases medias. ¿Cómo se realiza ese filtrado? También conocemos la respuesta. Evidentemente, filtran por méritos, por cuanto ningún idiota obtiene nunca, por ejemplo, el doctorado en filosofía (o al menos se dice que son escasos). Pero, puesto que demasiadas (no demasiado pocas) personas poseen méritos (al menos méritos sufi-

cientes para ser miembros de las nuevas clases medias), el filtrado ha de ser, a fin de cuentas, un poco arbitrario.

A nadie le gusta depender de la suerte. Es demasiado arriesgado. La mayor parte de la gente hará todo lo que pueda para evitar un filtrado arbitrario. Utilizará su influencia, toda la que tenga, para garantizar que ganà el juego, es decir, para garantizar el acceso al privilegio. Quienes tengan más ventajas en ese momento tendrán más influencia. Lo único que las nuevas clases medias pueden ofrecer a sus hijos, ahora que ya no pueden legarles un pasado (o al menos encuentran cada vez más dificultades para hacerlo), es un acceso privilegiado a las "mejores" instituciones educativas.

No debe sorprendernos el hecho de que uno de los escenarios en los que se libra la lucha política sea el de las normas que regulan el juego educativo, definido en su sentido más amplio. Volvamos al Estado. Aunque es cierto que el Estado tiene cada vez menos facultades para otorgar pasados, mantener privilegios, legitimar la renta (es decir, esa propiedad pierde importancia a medida que el capitalismo avanza en su trayectoria histórica), el Estado no está en modo alguno fuera de escena. En lugar de otorgar pasados mediante títulos honoríficos, el Estado puede otorgar presentes a través de la meritocracia. Por último, en nuestras burguesías profesionales, asalariadas y no propietarias podemos tener "caminos abiertos para el talento", siempre que recordemos que, puesto que el talento abunda, alguien debe decidir quién lo tiene y quién no. Y esta decisión, cuando se adopta entre estrechos márgenes de diferencia, es una decisión política.

Podemos resumir nuestra descripción del modo siguiente. Con el tiempo, una burguesía se ha desarrollado en el marco del capitalismo. Sin embargo, la versión actual no se parece demasiado al comerciante medieval cuya descripción dio origen al nombre, como tampoco al industrial capitalista del siglo XIX cuya descripción

dio origen al concepto tal como hoy lo definen en general las ciencias sociales históricas. Hemos dejado que nos obnubile lo accidental y que nos distraigan deliberadamente las ideologías en juego. No obstante, no es cierto que los burgueses como receptores de plusvalía sean los actores principales del drama capitalista. Siempre han sido, sin embargo, actores tan políticos como económicos. Es decir, mantener que el capitalismo es un sistema histórico único en la medida en que sólo el ha mantenido la autonomía del ámbito económico con respecto al político me parece un gigantesco error en la apreciación de la realidad, aunque nos sea muy útil.

Esto me lleva al último punto, al siglo XXI. El problema de este avatar final del privilegio burgués, el sistema meritocrático (es decir, el problema desde el punto de vista de la burguesía), es que es el menos (no el más) defendible, porque su base es la más reducida. Los oprimidos pueden soportar que los gobiernen y les otorguen las recompensas quienes han nacido para ello. Pero que los gobiernen y les otorguen las recompensas personas que sólo defienden el dudoso derecho de ser más inteligentes es muy difícil de tragar. El velo puede rasgarse con más facilidad. La explotación es más transparente. Los trabajadores, que ya no tienen zar ni industrial paternalista que apacigüe sus iras, están más dispuestos a explicar su explotación en función de estrechos intereses. De esto hablaban Bagehot y Schumpeter. Bagehot todavía confiaba en que la reina Victoria resolviera el problema. Posteriormente, Schumpeter, que vivió más tarde, en Viena y no en Londres, que enseñó en Harvard y por tanto lo vio todo, era mucho más pesimista. Sabía que no podía durar demasiado, puesto que ya no era posible que los burgueses se convirtieran en aristócratas

Notas

(1) E. Labrousse: "Voies nouvelles vers une histoire de la bourgeoisie occidentale aux XVIII —et XIX— siécles (1750—1850), en Relazioni de X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, IV: Storia Moderna, Florencia, G.C. Sansoni (Ed), 1955, pág. 367.
(2) G. Matoré: *Le vocabulaire et la société médievale,* París, 1985, pág. 2292.
(3) G. Duby: *Tres ordenes o lo imaginario del feudalismo.* Barcelona. 1979.
(4) M. Canard: "Essai de sémantique: le mot 'bourgeois'", *Revue de philosophie française et de littérature,* XXVIII, 1933, pág. 33.
(5) D. J. Roorda: "The Ruling Classes in Holland in the Seventeenth Century", en J.S. Bromley y E.H. Kossman, eds., *Britain and the Netherlands*, II, Gröningen, 1964, pág. 119; "Party and Faction", *Acta Historiae Neerlandica,* II, 1967, págs. 196—197.
(6) A. Berle y G. Means: *The Modern Corporation and Private Property,* Nueva York, 1932.
(7) Véase un notable ejemplo, C. Wright Mills: *Las clases medias en norteamérica* Madrid, 1973.
(8) Véase, por ejemplo, A. Gorz: *Estrategia obrera y neocapitalismo,* Mejico, 1965.
(9) F.Fanon: *The Wretched of the Earth*, Nueva York, 1964, págs. 121—163.
(10) K. Marx, F. Engels: *Manifiesto Comunista,* (1848).
(11) W. Bagehot: *The English Constitution,* (1869), Londres, 1964.
(12) M. Weber: *Economy and Society* (1922), III, Nueva York, 1968; por ejemplo, págs. 1.403—1405.
(13) J. Schumpeter: *Capitalismo, Socialismo y Democracía,* capítulo 12 Barcelona, 1983.
14) R. Miliband: *The State in Capitalist Society,* Londres, 1969; N. Poulantzas: Poder politico y clases sociales en el estado capitalista, (1968), Madrid, 1978, por

último, véase el debate en la *New Left Review,* 58, 59, 82 y 95.

(15) E. P. Thompson: *Formación historica de la clase obrera,* Barcelona, 1977.

(16) C. Morazé: *Les bourgeois conquerants,* París, 1957.

(17) D. Landes: *Progreso tecnológico y revolución industrial,* Madrid, 1979

(18) E. Durkheim: *Suicidia* (1897), Madrid, 1982.

(19) E. Fromm: *El miedo o la libertad,* Barcelona, 1953.

(20) M. Weber: *Etica protestante y el espíritu del capitalismo* (1904—1905), Barcelona, 1962.

(21) G. V. Taylor: *"The Paris Bourse on the Eve of the Revolution", American Historical Review, LXVII, 4, julio de* 1961, pág. 954. Véase también M. Vovelle y D. Róche: "Bourgeois, Rentiers, propriétaires Eléments pour la définitiva d'uve catégorie parciale á la fin du XVIII siécle, "en Ministére de l'Education, Comité des Travanx Historiques et Scientifiques, *Actes du Quatre-Vingt-Quatriéme Congrés National des Sociétes Savantes,* Dijon 1959, *Section d'Historie Moderne et Contemporaine,* 419—452; y R. Forster, *"The Middle Class in Western Europe: An Essay",* en J. Schneider, ed; *Wirtschaftskraften und Wirtschaftwege: Beitrage zur Wirtschaftsgeschichte,* 1978.

10

¿De la lucha de clases a la lucha sin clases?

Etienne Balibar

Examinemos en primer lugar la forma de la pregunta que planteamos a los participantes en este coloquio: "Whither Marxism?", "¿Dónde va el marxismo?". Esta pregunta presupone que hay una duda, no sólo sobre la orientación del marxismo, sino respecto a su destino y a su viabilidad. En 1913, en un famoso artículo titulado "*Los destinos históricos de la doctrina de* Karl Marx", Lenin proponía una periodización de la historia universal que girase alrededor de la Comuna de París. Este acontecimiento señalaría la aparición pública de la "ley" que, dentro del "caos aparente" de la historia, permite ver claro y orientarse: la de la lucha de clases, tal y como Marx la formulaba en aquella época. A sus ojos, la adecuación era tan grande que creía poder afirmar: "La dialéctica de la historia es tal que la victoria del marxismo en el terreno teórico obliga a sus propios enemigos a disfrazarse de marxistas". En otras palabras: el marxismo se convertía en "concepción del mundo" dominante. Durante varias décadas, las revoluciones socialistas no dejaron de confirmar esta certeza

a millones de hombres, no todos imbéciles o ambiciosos. Paradójicamente, si exceptuamos un cuerpo considerable de funcionarios ideológicos de los Estados que han adoptado el marxismo como doctrina oficial (aunque podemos preguntarnos si se lo creen ellos mismos), hoy en día sólo podríamos encontrar este tipo de afirmación en la pluma de algunos teóricos del neoliberalismo, para los que el detalle más mínimo de política social del menor "Estado providencia" constituye ya una manifestación del "marxismo". A los ojos de los demás, la impresión dominante sería más bien que el marxismo se desmejora: *the whithering away of marxism!* Sin embargo, certeza por certeza, ¿de qué sirve esta nueva ortodoxia?

No voy a dirimir directamente esta cuestión. El problema está mal planteado. Creo que tratamos más bien de poner de manifiesto las contradicciones encubiertas bajo estas sucesivas "aserciones de certeza anticipada" (como diría Lacan), y hacerlas funcionar un poco. En el mejor de los casos, podemos esperar un desplazamiento del debate, pero hay que comenzar por algunas observaciones metodológicas.

En primer lugar, es una cuestión de lógica elemental que a la pregunta "¿Dónde va el marxismo?", *el marxismo como teoría no pueda aportar ninguna respuesta positiva.* Ni siquiera la determinación de una tendencia. Esto supondría que el marximo tiene conocimiento de su propio "sentido". Podemos exigir del marxismo (aunque está muy lejos de haberse hecho) que estudie los efectos sobre su historia doctrinal de su "importación" a los movimientos sociales y, en consecuencia, los efectos de las situaciones históricas en la que ha operado como "fuerza material". No podemos creer que esté en condiciones de dominar por sí mismo los resultados de su dialéctica conceptual, ni los de la dialéctica "real" de su "devenir mundo". Sobre estas cuestiones, sólo podemos reflexionar, en el sentido filosófico, es decir, sin reglas preexistentes (Lyotard). Lo

que pasa es que no todas las reflexiones son adecuadas para su objeto, "inmanentes" para el proceso que quieren iniciar.

En segundo lugar, hay una tesis dialéctica muy general pero difícilmente cuestionable que podemos aplicar inmediatamente al marxismo, en tanto que *existe* (como teoría, como ideología, como forma de organización, como toma de postura en controversias...): "Todo aquello que existe merece perecer" (cita del *Fausto* de Goethe, aplicada por Engels al "sistema hegeliano"). El marxismo, bajo todos sus aspectos, tiene que perecer inevitablemente, tarde o temprano. Incluido su aspecto *teórico*. Si el marxismo *va* hacia algún sitio, sólo puede ser a su destrucción. Ahora podemos añadir otra tesis (esta vez de Spinoza): "Hay más de un modo de perecer". A veces nos encontramos con disoluciones puras y simples, sin secuelas. Otras son refundiciones, relevos y revoluciones: algo queda, aunque sólo sea como su contrario. Retrospectivamente (y sólo retrospectivamente) conoceremos, por su forma de perecer, la consistencia que tenía el marxismo. Si formulamos la hipótesis de que el proceso de "perecimiento" ya está en marcha, incluso muy avanzado (hay más de un indicio para pensarlo), la coyuntura y la intervención intelectual vuelven por sus fueros: podemos asumir el riesgo de identificar el núcleo de sentido, práctico y teórico, del que depende el desenlace del proceso, y trabajarlo en una dirección determinada.

Tercera observación. El impacto histórico del marxismo, tal como se nos aparece ahora mismo en el ciclo de su elaboración, de su uso práctico, de su institucionalización y de su "crisis", presenta una imagen extrañamente contradictoria. Incluso, doblemente contradictoria.

Por una parte, sin que se pueda decir con exactitud en qué momento se produjo este acontecimiento (quizá en el momento en que determinados partidos comunistas abandonaron el objetivo de la "dictadura del prole-

tariado", demasiado tarde en cierto sentido y demasiado pronto en otro), se vió que las "previsiones" y el "programa" revolucionario del marxismo *no se realizarían nunca* tal como eran, por la sencilla razón de que las "condiciones" en las que se basaban (una determinada configuración de la lucha de clases, del capitalismo) ya no existían, dado que el capitalismo había ido "más allá" de estas condiciones y, de este modo, del propio marxismo. No obstante, ningún análisis serio de las modalidades de esta superación puede ignorar que él mismo es en cierto modo (y hasta en gran parte) un resultado oblicuo de la efectividad del marxismo: sobre todo en la medida en que las "reestructuraciones" del capitalismo en el siglo XX han sido respuestas y contraataques a los "desafíos" de la revolución soviética (retoño legítimo, o considerado como tal, del marxismo) y, sobre todo, de sus prolongaciones en los movimientos obreros, las luchas de liberación nacional. El marxismo es pues parte activa de la superación de su perspectiva de futuro.

Por otra parte, el marxismo (o un cierto marxismo, ya que no tenemos medios de rechazar *a priori* esta filiación) se creyó y se proclamó *consumado* en las "revoluciones socialistas" y en la "construcción del socialismo". Sean cuales fueren los avatares que conocieron, que siguen conociendo, la teoría y la prospectiva de la "transición", las sociedades del "socialismo real" se apoyaron en el marxismo para concebirse a sí mismas oficialmente como sociedades "sin clases" o, al menos, "sin luchas de clase". Fue sobre todo bajo este aspecto normativo como algo del marximo pasó, irreversiblemente, a las instituciones efectivas. No obstante si desde finales de la segunda guerra mundial estas sociedades no son, nada más lejos, sociedades sin historia, políticamente inmóviles, se ha debido especialmente a la forma aguda que en ellas adoptaron periódicamente las luchas de clase de tipo más clásico (luchas obreras) y hasta las luchas de clase revolucionarias (China, Polo-

nia), estrechamente mezcladas con los combates democráticos dirigidos contra sus Estados—partido monopolistas. Aquí, a través de una nueva paradoja, es el marxismo, en tanto que problemática de los antagonismos sociales, el que aparece siempre *adelantándose* a su "fin".

De aquí procede la singular imbricación del marxismo en las divisiones y formaciones sociales de nuestro presente histórico: parece ser que la relación con el marxismo "estratifica" siempre el mundo contemporáneo, pero parece ser también que las luchas de clases, cuya "ley" o principio de inteligibilidad enuncia, no están nunca donde tendrían que estar...

Volvamos al tema central. Para ir al grano: está bastante claro que la identidad del marxismo depende completamente de la definición, del alcance y de la validez de su análisis de las clases y de las luchas de clase. Sin este análisis no hay marxismo, ni como teorización específica de lo social, ni como articulación de una "estrategia" política en la historia. A la inversa, hay *algo* en el marxismo que se puede considerar ineludible mientras las luchas de clase sigan siendo un principio de inteligibilidad de las transformaciones sociales: si no como única "determinación fundamental" o "motor" del movimiento histórico, al menos como antagonismo irreconciliable, universal, del que no se puede abstraer ninguna política. Y esto es así independientemente de las rectificaciones que convenga aportar a su descripción y a las "leyes" que marcan sus tendencias.

El cuestionamiento se dirige precisamente hacia este punto en el que se difumina la evidencia factual del marxismo. Algunas de las nociones que había articulado en un bloque que parecía coherente se han banalizado al máximo; por ejemplo, la revolución y, sobre todo, la crisis. Por el contrario, la lucha de clases, al menos en los países "capitalistas", ha desaparecido de la escena, ya sea porque quienes la reivindican parecen tener cada vez menos influencia sobre la complejidad de lo

social, o (suele ir unido) porque en la práctica mayoritaria y en las configuraciones más significativas de la política, las clases han perdido su identidad *visible*. Es el momento en que empiezan a presentarse como un mito; un mito fabricado por la teoría y proyectado sobre la historia real por la ideología de las organizaciones (antes que nada los partidos obreros) y más o menos completamente "interiorizado" por grupos sociales heterogéneos, a los que se habrían suministrado los medios de hacerse reconocer como portadores de derechos y de reivindicaciones en condiciones que hoy ya están ampliamente superadas. Pero, si las clases sólo tienen una identidad mítica, ¿cómo no pierde la lucha de clases toda su identidad?

Es cierto que esta evidencia se puede enunciar de varias formas diferentes. La más brutal es revisar la historia de los dos últimos siglos para demostrar que la polarización de la sociedad en dos (o tres) clases antagonistas ha sido *siempre* un mito: su única pertinencia estaría relacionada con la historia y la psicología del inconsciente colectivo político.

Se puede aceptar también que el esquema del antagonismo de clases *correspondió*, al menos aproximadamente, a la realidad de las "sociedades industriales" de finales del siglo XIX. Sencillamente, habría dejado de ser así, o lo sería cada vez menos, por efecto de una serie de cambios: generalización de la condición salarial, intelectualización del trabajo, desarrollo de las actividades terciarias, con la desaparición del "proletariado"; consumación de los procesos de disociación de las funciones de propiedad y de dirección, extensión del control social (es decir, del Estado) sobre la economía, con la disolución de la "burguesía". A partir de ese momento, las "clases medias", la "pequeña burguesía", la "burocracia", las "nuevas capas asalariadas", esos eternos rompecabezas teóricos y políticos con los que no ha dejado de tropezar el marxismo, acaban invadiendo la mayor parte del paisaje, para marginalizar a las figuras

típicas del obrero y del patrono capitalista (aunque no desaparezcan el trabajo explotado y el capital financiero); las clases y la lucha de clases *se convierten* en un mito político, y el marxismo en una mitología.

Habrá quien se pregunte si no será una gigantesca impostura proclamar así la desaparición de las clases en un momento (los años setenta y ochenta) y en un contexto (la crisis económica mundial, comparada por los economistas con la de los años treinta) en los que se observan una serie de fenómenos sociales que el marxismo relaciona con la explotación y la lucha de clases: empobrecimiento masivo, paro, desindustrialización acelerada de los antiguos "bastiones" de la producción capitalista, es decir, destrucción del capital que coincide con el alza de la especulación financiera y monetaria. Mientras tanto, se aplican políticas de Estado que, con una mera capa de barniz marxista, tienen que presentarse como políticas "de clase" cuyas reivindicaciones imperativas ya no son el interés general (entendido como interés colectivo, como interés social), sino la salud de las empresas, la guerra económica, la rentabilidad del "capital humano", la movilidad de los hombres, etc. ¿No estaremos ante la lucha de clases en persona?

Lo que falta (como dice muy oportunamente S. de Brunhoff) es la articulación de lo social, de lo político y de lo teórico. En consecuencia, la visibilidad de los antagonismos de clase se transforma en opacidad. Sin duda, las políticas neoliberales y neoconservadoras tienden a enredarse en la ingobernabilidad en la inseguridad de las relaciones internacionales, en las contradicciones de su populismo (y de su moralismo), pero consiguen innegables éxitos *negaticos*, en términos de descomposición y de deslegitimación de las formas institucionales del movimiento obrero, de la lucha de clases organizada. El que tenga que realizar esfuerzos deliberados y perseverantes podría sugerir que el mito resiste, pero estos éxitos tienen lugar cuando, en la

mayor parte de los centros capitalistas, el movimiento obrero tiene tras él décadas de organización, de experiencias y de debates teóricos. Muchas de las luchas típicamente obreras, las más duras y las más masivas de los últimos años (mineros ingleses, metalúrgicos y ferroviarios franceses...) aparecen como luchas sectoriales (si se apura, "corporativistas") y defensivas, un último combate perdido de antemano y privado de significación para el futuro colectivo. Al mismo tiempo, la conflictividad social adopta una serie de aspectos diferentes, algunos de los cuales, a pesar o a causa de su inestabilidad institucional, aparentemente son mucho más significativos. Van desde los conflictos generacionales y los conflictos ligados a la amenaza tecnológica contra el entorno, hasta los conflictos "étnicos" (o "religiosos") y las formas endémicas de guerra y de terrorismo transnacional.

Ese podría ser el modo más radical de "desaparición de las clases": no el desvanecimiento puro y simple de las luchas socioeconómicas y de los intereses que reflejan, sino la pérdida de su posición política central, su reabsorción en el tejido de una conflictividad social multiforme, donde la omnipresencia del conflicto no supone ninguna jerarquización, ninguna división visible de la sociedad en "dos campos", ninguna "última instancia" determinante de la coyuntura y de la evolución, ningún vector de transformación, salvo la resultante aleatoria de los condicionamientos tecnológicos, de las pasiones ideológicas y de los intereses de Estado. En fin, se trata de una situación "hobbesiana" más que "marxiana", cuyo reflejo se podría encontrar en las orientaciones recientes de la filosofía política.

En mi opinión, reflexionar sobre una situación como ésta exige, en primer lugar, no tanto una "suspensión de la sentencia" por lo que se refiere a los postulados teóricos del marxismo, como una disociación clara entre el tiempo del análisis de los conceptos y de las formas históricas y el tiempo de los programas o de

las consignas. Tenemos buenas razones para pensar que su confusión ha afectado sistemáticamente a la percepción por parte del marxismo de la "universalidad" y de la "objetividad" de sus enunciados, confiriéndoles por adelantado la consideración de verdades prácticas. Disipar esta confusión no es una forma de refugiarse en la teoría "pura" sino más bien una condición necesaria —o suficiente— para elaborar una articulación de la teoría y de la práctica basada en la intervención estratégica y no en el empirismo especulativo.

A continuación me propongo formular algunos elementos de esta reflexión, sometiendo el concepto de "lucha de clases" a un examen crítico. En primer lugar, aislaré algunos rasgos ambivalentes de la concepción de las clases expuesta por Marx, cuyo rastro persiste a lo largo de todos sus desarrollos ulteriores. En segundo lugar, examinaré la posibilidad de incorporar a la teoría determinados aspectos de la lucha de clases que contradicen efectivamente su imagen de sencillez. Sería también conveniente (pero eso debería ser objeto de otro trabajo) preguntarse por la forma en que, desde un punto de vista marxista, se pueden designar procesos y relaciones sociales que demuestran ser *irreductibles* a la teorización o incompatibles con ella, definiendo, por lo tanto, los verdaderos límites internos o, si se quiere, los límites internos de la "antropología" subyacente en el marxismo: por ejemplo, la "mecanización de la inteligencia" o las relaciones de opresión sexual, o determinados aspectos del nacionalismo y del racismo.

La "teoría marxista" de las clases

No se trata de resumir una vez más los conceptos fundamentales del "materialismo histórico", sino de destacar aquello que en la obra de Marx tomada al pie de la letra (más como una experiencia teórica que como un sistema) afecta al análisis de la lucha de clases con una ambivalencia que podría ser el origen de la "holgu-

ra" necesaria para su praxis. Apenas me detendré en los procesos que sean muy conocidos o que haya analizado en otro lugar.

Tenemos que prestar atención a un primer hecho: la enorme disparidad de las imágenes de la lucha de clases que encontramos, por una parte, en las obras historicopolíticas de Marx y por otra en *El Capital.*

Las primeras han sufrido, más que cualquier otro texto, las consecuencias de las circunstancias de su elaboración. Los "cuadros" que nos presentan parecen adaptaciones del esquema histórico fundamental a los imprevistos de la historia empírica (reducida básicamente a la historia europea), que oscilan permanentemente entre la rectificación *a posteriori* y la anticipación. Unas veces, estas adaptaciones exigen la producción de artificios conceptuales, como ocurrió con el famoso tema de la "aristocracia obrera". Otras, hacen emerger serias dificultades lógicas, como en el caso de la idea, suscitada por el bonapartismo, de que la burguesía no podría ejercer ella misma, como clase, el poder político. También ocurre que ponen de relieve una dialéctica de lo "concreto" mucho más sutil: por ejemplo, la idea de que las crisis revolucionàrias y contrarrevolucionarias condensan, en una situación dramática, fenómenos de descomposición de la representación de las clases y de polarización de la sociedad en campos antagonistas. En el fondo, estos análisis no cuestionan nunca una representación de la historia que podamos llamar estratégica, como creación y enfrentamiento de fuerzas colectivas dotadas de una identidad propia, de una función social y de intereses políticos exclusivos. Es lo que el *Manifiesto* denomina "guerra civil, latente o abierta". De aquí la posibilidad de personificar las clases como actores materiales e ideológicos de la historia. Este tipo de personificación implica, por supuesto, una *simetría* fundamental de los términos que enfrente.

Esto es básicamente lo que se encuentra ausente

de los análisis de *El Capital* (siendo profundamente incompatible con su "lógica"). *El Capital* expone un proceso que procede íntegramente de la lucha de clases, pero tiene una *disimetría* fundamental; hasta se podría decir, desde su punto de vista, que las clases antagónicas no se llegan a "encontrar" nunca. De hecho, los burgueses o los capitalistas (volveré sobre los problemas que plantea esta doble designación) no figuran nunca como *grupo social*, sino únicamente como la "personificación", las "máscaras", los "portadores" del capital y de sus diversas funciones. Solamente cuando se oponen entre sí estas funciones, las "fracciones de clase" capitalistas (empresarios y financieros, comerciantes) comienzan a adquirir una consistencia sociológica, y más aún cuando tropiezan con los intereses de la propiedad inmobiliaria y de las clases precapitalistas, considerados como "exteriores" al sistema. A la inversa, el proletariado figura de entrada frente al capital como una realidad concreta, tangible (el "trabajador colectivo", la "fuerza del trabajo") en el proceso de producción y reproducción. Se podría decir que en *El Capital*, abordado con propiedad, no figuran dos, tres y cuatro clases, sino una sola, la clase obrera proletaria, cuya existencia es a un tiempo condición de la valorización del capital, resultado de su acumulación y obstáculo con el que tropieza a cada momento el automatismo de su movimiento.

Por consiguiente, la disimetría de las dos "clases fundamentales" (la ausencia de la una corresponde a la presencia de la otra y a la inversa) no sólo no contradice la idea de la lucha de clases, sino que se presenta como la expresión directa de la estructura profunda de esta lucha ("toda ciencia sería inútil si la esencia de las cosas se confundiera con su apariencia", escribe Marx), ya que esta última está siempre funcionando *dentro* de la producción y la reproducción de las condiciones de la explotación y no simplemente añadida a ella.

Sin embargo, el "marxismo" es la unidad de estos

dos puntos de vista (o, como trataremos de poner de manifiesto más adelante, la unidad de una definición y de una personificación económica y de una definición política de las clases en un mismo drama histórico). Esquematizando, la unidad de los puntos de vista diferentes de *El Capital* y del *Manifiesto comunista* está aparentemente asegurada por una serie de relaciones de expresión y de representación que conectan la cuestión del trabajo con la del poder y por la lógica del desarrollo de las contradicciones.

Tenemos que examinar más atentamente el modo en que Marx (el Marx de *El Capital*) situó el origen de las contradicciones en las condiciones de existencia del proletariado: como una situación histórica "concreta" a la que se añadirían en un momento dado el carácter insoportable de *un* sistema de vida enteramente gobernado por el trabajo productivo asalariado y los límites *absolutos* de una forma económica que descansa completamente en la explotación creciente de este mismo trabajo.

Resumamos. El análisis de *El Capital* articula una "forma" y un "contenido" o, si se quiere, un momento de universalidad y un momento de particularidad, La forma (el universal) es el *movimiento autónomo del capital*, el proceso indefinido de sus metamorfosis y de su acumulación. El contenido particular son los movimientos encadenados entre sí de la transformación del "material humano" en fuerza de trabajo asalariado (vendida y comprada como mercancía), de su utilización en un proceso de producción de plusvalía, de su reproducción a escala de la sociedad en su conjunto. Considerado en su dimensión histórica (o como tendencia que se impone en la historia de todas las sociedades a medida que experimentan la "lógica" capitalista), se puede decir que este encadenamiento es la *proletarización* de los trabajadores. Sin embargo, mientras el movimiento autónomo del capital obtiene aparentemente de su continuidad (a pesar de las crisis) una unidad in-

mediata, la proletarización sólo se puede analizar bajo un concepto único con la condición de articular al menos tres tipos de fenómenos sociales exteriormente diferentes (tres "historias", por decirlo así).

* En primer lugar, el momento de la *explotación* propiamente dicha, en su forma mercantil, como extorsión y apropiación de la plusvalía el capital: diferencia cuantitativa entre el *trabajo necesario*, equivalente a la reproducción de la fuerza de trabajo en unas condiciones históricas dadas, y el *sobretrabajo*, convertible en medios de producción acordes con el desarrollo tecnológico. Para que se den esta diferencia y esta apropiación productiva, tienen que existir *al mismo tiempo* una forma jurídica estable (el contrato de trabajo) y una relación de fuerzas permanente (en la que van a interferir los condicionamientos técnicos, las coaliciones obreras o patronales, las intervenciones reguladoras del Estado que imponen la "norma salarial").

* A continuación, un momento, al que daré el nombre de *dominio*: es la relación social que se establece *en la propia producción*, penetrando hasta los "poros" más ínfimos del tiempo de trabajo del obrero, primero a través de la simple *subsunción* formal del trabajo bajo el mando del capital, luego, a través de la división del trabajo, la parcelación, la mecanización, la intensificación, para llegar a la *subsunción* real del tabajo a las exigencias de la valorización. Aquí es donde conviene dar un papel decisivo a la división del trabajo manual e intelectual, es decir, a la expropiación de los conocimientos obreros y a su incorporación a los dispositivos científicos para volverlos en contra de la autonomía del trabajador. Aquí conviene también estudiar, al mismo tiempo, el desarrollo de las "potencias intelectuales" de la producción (tecnología, programación, planificación) y los efectos de la forma capitalista *sobre la fuerza de trabajo*, que se ve condicionada y reformada periódicamente (a través de la familia, la escuela, la fábrica, la medicina social) en sus costumbres físicas,

morales, intelectuales; evidentemente, no sin resistencias.

* Finalmente, el momento de la *inseguridad* y de la *competencia* entre trabajadores, que se manifiesta por el carácter cíclico, atractivo—repulsivo, dice Marx, del empleo y del paro ("riesgo específicamente proletario" en sus distintas formas, en la expresión de S. de Brunhoff). Marx pone de manifiesto en esta competencia una necesidad de la relación social capitalista que se puede contrarrestar mediante la organización de los obreros en sindicatos y el interés del capital para estabilizar a una parte de la clase obrera, aunque no se puede suprimir completamente y acaba siempre por imponerse de nuevo (especialmente en las crisis y en las estrategias capitalistas de resolución de las crisis). Relaciona directamente esta situación con las distintas formas del "ejército industrial de reserva" y de "exceso relativo de población" (que engloban la colonización, el empleo competitivo de hombres, mujeres y niños, la inmigración, etc.), es decir, con las "leyes de población" que, a lo largo de la historia del capitalismo, perpetúan la violencia inicial de la proletarización.

Nos encontramos con *tres aspectos* de la proletarización que son también tres fases de la reproducción del proletariado. Como sugerí en otro lugar (Balibar, 1985), contienen una dialéctica implícita de la "masa" y de la "clase": transformación continua de las masas (o de las poblaciones) históricamente heterogéneas (*marcadas* con distintas particularidades) en *una* clase obrera o en sucesivas configuraciones de *la* clase obrera, y desarrollo correlativo de las formas de "masificación" propias de la situación de clase ("trabajo de masas", "cultura de masas", "movimientos de masas").

Lo que caracteriza el razonamiento de Marx es la unificación de estos tres momentos en un único tipo ideal, lógicamente coherente y empíricamente identificable, con algunas variantes circunstanciales ("de te fabula narratur", dijo a los obreros alemanes). Esta unifi-

cación se presenta como la contrapartida de la unidad del movimiento del capital, representando su *otra cara*. Es una condición necesaria para poder concebir *in concreto* la "lógica del capital" como expansión universal de la *forma valor*. Solamente cuando la fuerza de trabajo es íntegramente una mercancía, la forma mercancía reina sobre la totalidad de la producción y la circulación social. Sin embargo, solamente cuando se unifican en un proceso único los distintos aspectos de la proletarización (por el efecto del mismo "remolino" que la producción material, nos dice Marx) la fuerza de trabajo se convierte íntegramente en mercancía.

Esta situación desemboca inmediatamente en dificultades históricas que sólo se pueden evitar mediante postulados empírico—especulativos cuestionables. Por ejemplo, aquel que pretende que, salvo algunas excepciones, la tendencia de la división del trabajo en la producción es la descualificación y la homogeneización de los trabajadores, para generalizar el "trabajo sencillo" indiferenciado e intercambiable, que, de alguna forma, hace existir en la realidad el trabajo "abstracto", sustancia del valor. Desemboca a continuación en un profundo equívoco relativo al sentido de las "leyes históricas" del capitalismo (y de las contradicciones de este modo de producción). Vamos a ver que este equívoco reside en el mismo centro de la representación marxista de la clase.

Prestemos un poco más de atención a la descripción de la proletarización que propone Marx. Quisiera hacer sentir en pocas palabras la ambivalencia de esta descripción frente a las categorías clásicas de lo *económico* y lo *político*. Esta ambivalencia no se nos presenta a nosostros solos, sino también al propio Marx. En todo momento son posibles dos lecturas de los análisis de *El Capital*, dependiendo de que se dé prioridad a lo que yo he llamado su "forma" o lo que he llamado su "contenido". De este modo, tendremos una "teoría

económica de las clases" o una "teoría política de las clases" a partir del *mismo* texto.

Desde el primer punto de vista, todas las fases de la proletarización (y las fases de esas fases, que van hasta los detalles de la historia social de los siglos XVIII y XIX, especialmente de la inglesa) están predeterminadas en el ciclo del valor, de la valorización y de la acumulación de capital, que no constituye solamente un *condicionamiento* social, sino la *esencia* oculta de las prácticas que se adjudican a la clase obrera. Sin duda, esta esencia es, según nos dice Marx, un "fetiche", una proyección de relaciones sociales históricas en el espacio ilusorio de la objetividad y, en el fondo, una forma alienada de la esencia verdadera, que sería la realidad "última": el trabajo humano. Sin embargo, el recurso a este fundamento, lejos de impedir una lectura economicista del proceso de desarrollo de las "formas", impone una especie de horizonte insuperable. La correlación de las categorías de trabajo en general y de mercancía (o de valor) es el principio de la economía clásica. Por ello, la conflictividad política, omnipresente en la descripción de los métodos de extracción del valor y de las resistencias que provocan (desde las huelgas y las rebeliones contra la mecanización o la urbanización forzosa, hasta la legislación labora, la política social del Estado, pasando por la organización obrera), no tiene valor en sí misma, sino como expresión de las contradicciones de la lógica económica (o de la lógica del trabajo alienado en la forma "económica").

Sin embargo, esta lectura es reversible, por poco que se reemplace la prioridad de la forma por la prioridad del contenido, cuya forma es sólo su resultado "tendencial", impregnado de contingencia. La lucha de clases, en lugar de ser la *expresión* de las formas económicas, se convierte en la *causa* —necesariamente cambiante, sometida a la incertidumbre de las coyunturas y de las relaciones de fuerza—, de su coherencia relativa. Para ello basta con entender por el término "trabajo",

en lugar de una esencia antropológica, un complejo de prácticas sociales y materiales, cuya unidad sólo procede de su reunión en un lugar institucional (la producción, la empresa, la fábrica) y en una época de la historia de las sociedades occidentales (la de la disolución de los oficios a causa de la revolución industrial, la urbanización, etc.).

Lo que se ve entonces con toda claridad, incluso en los análisis de Marx en su sentido literal, no es un encadenamiento predeterminado de formas, sino *un juego de estrategias antagonistas*: estrategias de explotación y de dominio, estrategias de resistencia, constantemente desplazadas y relanzadas por sus propios efectos (especialmente, sus efectos institucionales: de aquí la importancia crucial que reviste el estudio de la legislación sobre el tiempo de trabajo, primera manifestación del "Estado social", alrededor del cual gira históricamente el paso de la *subsunción* formal a la *subsunción real, de la plusvalía absoluta a la plusvalía relativa, o de la explotación intensiva a la explotación extensiva). Entonces, la lucha de clases se aparecè como el fondo político* (un fondo "versátil", como diría Negri, tan poco "idéntico a sí mismo" como el propio trabajo), sobre el que se recortan diversos aspectos de la economía, que no tienen en sí ninguna autonomía.

Como ya he mencionado, estas dos lecturas son finalmente reversibles, al igual que la forma y el contenido en general. Esto traduce biene el equívoco de la empresa de Marx: es "crítica de la economía política", porque evidencia los antagonismos de la producción, por la omnipresencia de las relaciones de fuerzas y de la política (allí donde la ideología liberal, soltando lastre, es decir, limitando el conflicto al Estado y el "poder", creía encontrar el reinado del cálculo racional y del interés general, garantizado por una mano invisible); *al mismo tiempo* es demostración, denuncia de los *límites de la política* como esfera pura del derecho, de la soberanía y del contrato (límites más *internos* que externos,

porque las fuerzas políticas se revelan como fuerzas económicas desde el interior, expresando intereses "materiales").

Estas dos lecturas, debido a su carácter reversible, son inestables. Se traducen aquí y allá, en el propio Marx, por puntos de fuga del análisis (especialmente la seudodefinición economicista de las clases sociales en términos de distribución de la renta, inspirada en Ricardo, con la que termina el manuscrito del *El Capital*, pero también las perspectivas catastrofistas del desmoronamiento del capitalismo, una vez alcanzados sus "límites históricos absolutos"). En suma, la oscilación entre el economicismo y el politicismo no deja de afectar al conocimiento de las contradicciones del modo de producción capitalista. Estas contradicciones pueden designar la forma en que, superada una determinada etapa, los efectos económicos de las relaciones de producción capitalistas sólo podrán *convertirse en sus contrarios* (de "condiciones de desarrollo" para la productividad del trabajo, se convertirían en "obstáculos" para la misma, con la crisis permanente, presente desde el origen, de que la fuerza de trabajo humana sigue siendo *irreductible al estado de mercancía* y su resistencia cada vez más fuerte y organizada hasta la subversión del sistema (en ello consiste básicamente la lucha de clases). Es increíble que se pueda comprender de estas dos formas el famoso enunciado de Marx sobre "la expropiación de los expropiadores", como "negación de la negación".

Esta oscilación no puede mantenerse como tal. Para que la teoría sea inteligible y aplicable, hay que fijarla en un punto. Es la función que suele desempeñar en Marx (y más aún en sus sucesores) la idea de dialéctica como idea general de la inmanencia de la política en la economía y en la historicidad de la economía. Es sobre todo el punto donde viene a insertarse, como una unidad de contrarios, llena de sentido para la teoría y para la práctica, la idea del proletariado revoluciona-

rio, que representa la adecuación "hallada por fin" de la objetividad económica y la subjetividad política. Las premisas de esta idea están muy presentes en Marx (es lo que he llamado su empirismo especulativo). Se podría decir además que se trata de la identidad ideal de la *clase obrera* como clase "económica" y del *proletariado* como "sujeto político". Podríamos preguntarnos si, en la representación estratégica de las luchas de clase, esta identidad no vale para todas las clases; hay que reconocer que la clase obrera es la única que la posee por sí misma, lo que permite caracterizarla como "clase universal" (el resto de las clases no pasan de ser una aproximación: véase de nuevo la idea significativa según la cual "la burguesía no puede dominar personalmente"; mientras que el proletariado puede —y debe necesariamente— ser revolucionario personalmente).

Naturalmente, podemos ver con facilidad los desencuentros y los obstáculos que afectan a esta unidad de principio, que retrasan en el tiempo el momento de la identidad: "retraso de la conciencia", "divisiones" profesionales o nacionales de la clase obrera, "migajas imperialistas", etc. En el fondo, se podría pensar, como Rosa Luxemburgo, que la identidad de clase del proletariado sólo existe realmente en el *acto* revolucionario. Estas precisiones no pasan de confirmar el principio de una identidad que reside potencialmente en la correspondencia entre la unidad objetiva de la clase obrera, producida por el desarrollo capitalista, y su unidad subjetiva, inscrita al menos de derecho en lo radicalmente negativo de su situación, es decir, en la incompatibilidad de sus intereses y de su existencia con este desarrollo, del que es precisamente producto. Lo mismo ocurre entre la *individualidad* objetiva de la clase obrera, de la que participan todos los individuos que le "pertenecen", en razón de su lugar en la división social del trabajo, y el *proyecto autónomo* de transformación de la sociedad, que es el único que hace concebibles y organizables la defensa de sus intereses inmediatos y el final

de la explotación (es decir, la "sociedad sin clases", socialismo o comunismo).

De este modo se ve que, entre la forma en que el marxismo se representa el carácter históricamente determinante de las luchas de clases y la doble identidad subjetiva y objetiva de las clases (ante todo, la del proletariado), hay presuposición recíproca. También la hay entre la forma en que se representa el sentido de las transformaciones históricas y la continuidad de la existencia, la identidad continuada de las clases que aparecen en el escenario histórico como actores de su drama.

Las premisas de este círculo, como acabo de decir, se dan en el propio Marx; en la idea de la subjetividad *revolucionaria como simple toma de conciencia de lo radicalmente* negativo que implica la situación de explotación. También se dan en la idea de que esta situación traduce, incluso con grados y etapas, un proceso de proletarización unificado, que corresponde de cabo a rabo a una sola lógica. No es de extrañar que en estas condiciones la idea estructural de un *antagonismo irreconciliable* no haya dejado de proyectarse en la ficción histórica de una *simplificación de las relaciones entre clases*, a cuyo término las apuestas vitales de la aventura humana (explotación o liberación) deberían manifestarse a escala "mundial".

Para que este círculo se rompa y para que empiecen a disociarse los elementos de análisis teórico y los elementos de ideología milenarista amalgamados en la unidad contradictoria del marxismo, basta con que los desfases empíricos observables entre diferentes aspectos de la proletarización se presenten como desfases estructurales, no transitorios, sino implicados en las condiciones concretas del "capitalismo histórico" (Wallerstein). La función social de la burguesía (que no se puede concebir, al contrario de las ilusiones de Engels y Kautsky, como una "clase superflua"), no se reduce a la de "portadora" de las funciones económicas

del capital. “Burguesía” y “clase capitalista” no son, ni siquiera en lo que se refiere a la fracción dominante, nombres intercambiables para un único personaje. Finalmente, y no es el menor de los obstáculos, la ideología revolucionaria (o contrarrevolucionaria) no es, desde el punto de vista histórico, otro nombre de la conciencia de sí unívoca y universal, sino el producto activo de circunstancias, de formas culturales y de instituciones especiales.

Todas estas rectificaciones y distorsiones se han puesto de manifiesto en la experiencia histórica y en la obra de los historiadores o de los sociólogos, y han desembocado en una verdadera desestructuración de la teoría marxista inicial. ¿Suponen una anulación pura y simple de sus principios de análisis? Hay razones para preguntar si no abren más bien la posibilidad de una reestructuración de esta teoría en la que, cuando se han criticado radicalmente los presupuestos ideológicos que conducen a imaginar el desarrollo del capitalismo como una “simplificación de los antagonismos de clase” (conteniendo “en sí” la necesidad de la sociedad de clases), los conceptos de clase y de lucha de clases designarían, por el contrario, un *proceso de transformación sin finalidad preestablecida*; en otras palabras, corresponderían en primer lugar a una transformación incesante de la identidad de las clases sociales. Entonces, el marxista podría asumir con toda seriedad, devolviendo la pelota, la idea de una disolución de las clases, entendidas como *personajes* investidos de una identidad y una continuidad míticas; es decir, formular la hipótesis, histórica y estructural a un tiempo, de una “lucha de clases sin clases”.

Marx más allá de Marx

Volvamos por un instante a la oscilación del marxismo entre una interpretación “económica” y una interpretación “política” de la lucha de clases. Una y otra

son reducciones de la complejidad histórica. Sus imágenes son actualmente muy conocidas, habiendo permitido cada una de ellas, al menos en parte, exhibir la verdad de la otra.

La tradición comunista (de Lenin a Gramsci, Mao, Althusser, etc.) ha desenmascarado en la evolución economicista del marxismo "ortodoxo" un desconocimiento del papel del Estado en la reproducción de las relaciones de explotación ligado a la integración de las organizaciones representativas de la clase obrera en el sistema de los aparatos del Estado (en palabras de Gramsci, a su subordinación a la hegemonía burguesa). Por otra parte, por su análisis del imperialismo, dicha tradición ha relacionado esta integración con los fraccionamientos de los explotados derivados de la división internacional del trabajo. Sin embargo, esta crítica desembocó, a través de la aplicación voluntarista de la "toma del poder" y de la "primacía de la política", en la reconstrucción de aparatos de Estado *menos* democráticos que los de los países en los que se había desarrollado el movimiento obrero socialdemócrata, en los que se vio cómo el monopolio de un partido dirigente, que reemplazaba a la propia clase, se combinaba con el productivismo y el nacionalismo.

No deduzco estos fenómenos de ninguna lógica preexistente (al contrario de las teorías del "totalitarismo"), pero quisiera sacar algunas conclusiones de su confrontación con las dificultades de la doctrina de Marx. Pidiendo prestada a Negri su hermosa expresión para mis propios fines, intentaré demostrar de qué forma esta confrontación puede permitirnos llevar los conceptos de Marx "más allá de Marx".

El equívoco de las representaciones de la economía y de la política en Marx no debe ocultarnos la ruptura que realiza. En cierto sentido, no es más que su precio. Al descubrir que la esfera de las relaciones de trabajo no es una esfera "privada", sino inmediatamente constitutiva de las formas políticas en la sociedad

moderna, Marx no se limitaba a realizar una ruptura decisiva con la representación liberal del espacio político como esfera del derecho, de la fuerza y de la opinión "públicos". Anticipaba una transformación social del Estado que se ha demostrado irreversible. Simultáneamente, mostrando que es imposible suprimir políticamente —ya sea por vías autoritarias o contractuales— el antagonismo de la producción, o llegar en el capitalismo a un equilibrio estable de intereses, a un "reparto de poder" entre las fuerzas sociales, reducía a la nada la pretensión del Estado, especialmente del Estado nacional, de crear una comunidad de individuos esencialmente "libres e iguales". Sobre este tema, hay que observar que un "Estado social" en los siglos XIX y XX (incluido el Estado *socialista*) no sólo es un Estado nacional, sino también un Estado *nacionalista*.

En este sentido, Marx daba una base histórica a la idea enigmática según la cual lo que *conecta* entre sí a los grupos sociales y a los individuos no es un bien común superior o un orden jurídico, sino un conflicto en perpetuo desarrollo. Por ello, la lucha de clases y las propias clases, sobre todo como conceptos "económicos", han sido siempre conceptos eminentemente *políticos*, en potencia, una reestructuración del concepto de la política oficial. Esta ruptura y esta reestructuración están ocultas, y más o menos completamente anuladas, tanto por el economicismo y el evolucionismo "ortodoxos" como por el estatismo revolucionario, en el que la noción de lucha de clases acaba por convertirse en una cobertura estereotipada para técnicas de organización y dictaduras de Estado. Esto nos obliga a examinar más de cerca la relación histórica que mantienen las identidades de clase, los fenómenos de organización y las transformaciones del Estado.

Para empezar plantearé que lo que se manifestó en los siglos XIX y XX como una "identidad proletaria" relativamente autónoma tiene que entenderse como un *efecto ideológico* objetivo. Un efecto ideológico no es

un “mito” o, al menos, no se reduce a él (esto no quiere decir que la “verdad del mito” sea el individualismo: el individualismo es un efecto ideológico por excelencia, vinculado orgánicamente a la economía de mercado y el Estado moderno). Tampoco es posible reducir a un mito la presencia en la escena política de una fuerza que se identifica a sí misma y se hace reconocer como “clase obrera”, sean cuales fueren las intermitencias de su intervención, de su unificación y de sus divisiones. Sin esta presencia, la importancia de la cuestión social y su papel en las transformaciones del Estado serían ininteligibles.

Por el contrario, lo que las obras de los historiadores nos obligan a tener en cuenta es que este efecto ideológico no tiene nada de espontáneo, de automático, de invariable. Procede de una dialéctica permanente de las prácticas obreras y de los sistemas de organización en la que no intervienen solamente las “condiciones de vida”, las “condiciones de trabajo”, las “coyunturas económicas”, sino también las formas que adopta la política nacional dentro del marco del Estado (por ejemplo, la cuestión del sufragio universal, la de la unidad nacional, las guerras, la cuestión de la escuela y la *religión laicas*, etc); una dialéctica constantemente sobredeterminada, en la que una clase relativamente individualizada sólo se formula a través de las relaciones que mantiene con todas las demás, en el seno de una red de instituciones.

Esta inversión del punto de vista supone admitir, de acuerdo con lo que resulta históricamente observable en la superficie de las cosas, que no hay “clase obrera” sobre la única base de una situación sociológica más o menos homogénea, sino solamente allí donde existe un movimiento obrero. Además, no hay movimiento obrero si no hay organizaciones obreras (partidos, sindicatos, bolsas de trabajo, cooperativas).

Llegamos a un punto difícil e interesante. No vayamos, con un reduccionismo al revés, precisamente el

que subyace bajo la representación idealizada de la "clase sujeto", a identificar paso a paso el movimiento obrero con las organizaciones obreras y la unidad —incluso relativa— de la clase con el movimiento obrero. Entre estas tres palabras siempre ha existido necesariamente un desfase generador de las contradicciones que forman la historia real, social y política de la lucha de clases. De este modo, no sólo las organizaciones obreras (principalmente los partidos políticos de clase) no han "representado" nunca a la totalidad del movimiento obrero, sino que han debido entrar periódicamente en contradicción con él, primero porque su representatividad se basaba en la idealización de determinadas fracciones del "trabajador colectivo" instaladas en posición central en una fase dada de la revolución industrial y, segundo, porque correspondía a una forma de compromiso político con el Estado. De este modo, siempre ha llegado un momento en el que el movimiento obrero debía reorganizarse *contra* las prácticas y las formas de organización existentes. Es la razón de que las escisiones, los conflictos ideológicos (reformismo y ruptura revolucionaria), los dilemas clásicos y siempre reverdecientes del "espontaneísmo" y de la "disciplina" no representen accidentes, sino la esencia misma de esta relación.

El movimiento obrero tampoco ha expresado e incorporado nunca la totalidad de las prácticas de clase (lo que se puede llamar las formas de la sociabilidad obrera) ligadas a las condiciones de vida y de trabajo, tal y como se desarrollan en el espacio obrero de la fábrica, la familia, el hábitat, las solidaridades étnicas, etc. No ha sido por un retraso de la conciencia, sino por la diversidad irreductible de los intereses, de los modos de vida y de discurso que caracterizan a los individuos proletarizados, sea cual fuere la violencia del condicionamiento que ejerce sobre ellos la explotación (sin hablar de la diversidad de las formas de esta explotación). Son precisamente estas prácticas de clase (costumbres

profesionales, estrategias colectivas de resistencia, simbolismos culturales) las que han conferido en todas las ocasiones su capacidad de unificación al movimiento (huelgas, reivindicaciones, rebeliones) y a las organizaciones.

Podemos ir más lejos. No sólo hay un desfase permanente entre las prácticas, los movimientos, las organizaciones que forman la "clase" en su continuidad histórica relativa, sino que hay una impureza esencial en cada uno de estos términos. Ninguna organización de clase (especialmente ningún partido de masas), ni siquiera cuando desarrolla una ideología *obrerista*, ha sido nunca una organización *puramente obrera*. Todo lo contrario, siempre se ha formado en el encuentro, la fusión más o menos conflictiva de determinadas fracciones obreras de "vanguardia" con grupos intelectuales, venidos desde el exterior o creados desde el interior, como "intelectuales orgánicos". Igualmente, ningún movimiento social significativo, ni siquiera cuando reviste un carácter proletario acentuado, se ha basado nunca en reivindicaciones y objetivos puramente anticapitalistas, sino en la combinación de objetivos anticapitalistas y objetivos democráticos, nacionales, pacifistas, culturales en su acepción más amplia. Igualmente, las solidaridades elementales ligadas a las prácticas de clase, a la resistencia y a la utopía social han sido siempre, en función del medio y del momento histórico, solidaridades profesionales y solidaridades de generación, sexo, nacionalidad, vecindad urbana y rural, combate militar, etc. (Las formas del movimiento obrero en Europa a partir de 1914 no serían inteligibles sin la experiencia de los "excombatientes").

En este sentido, lo que nos muestra la historia es que las relaciones sociales no se establecen *entre* clases cerradas en sí mismas, sino que *atraviesan* las clases, incluida la clase obrera o, si se prefiere, *la lucha de clases se desarrolla dentro de las propias clases*. Nos muestra también que el Estado, a través de sus instituciones, sus

funciones de mediación, sus ideales y sus discursos siempre está presente en la formación de las clases.

Esto es válido en primer lugar para la "burguesía", y en este punto es donde tropezó especialmente el marxismo clásico. Su concepción del aparato del Estado como un organismo o una "máquina" exterior a la "sociedad civil", a veces como instrumento neutro al servicio de la clase dominante y otras como burocracia parasitaria, concepción heredada de la ideología liberal, simplemente enfrentada con la idea del interés general, le impidió pensar en el papel constitutivo del Estado.

Me parece que se puede sostener que cualquier "burguesía" es, en el sentido estricto de la palabra, una *burguesía de Estado*. Es decir, la clase burguesa no se apodera del poder del Estado *después* de haberse conformado como una clase económicamente dominante, sino todo lo contrario, se hace dominante desde el punto de vista económico (y social, cultural) en la medida en que desarrolla, utiliza y controla el aparato del Estado, transformándose y diversificándose para poder hacerlo (o fusionándose con los grupos sociales que se ocupan del funcionamiento del Estado: militares, intelectuales). Es uno de los sentidos posibles de la idea de hegemonía de Gramsci, llevada al límite. No hay pues, en sentido estricto, "clase capitalista", sino *capitalistas* de distintos tipos (industriales, comerciantes, financieros, rentistas, etc.) que sólo forman una clase con la condición de que tiendan a unirse con *otros* grupos sociales aparentemente extraños a la "relación social fundamental": intelectuales, funcionarios, cuadros, terratenientes, etc. Buena parte de la historia política moderna refleja las vicisitudes de esta "unión". Todo esto no quiere decir que la burguesía se forme independientemente de la existencia del capital o de empresarios capitalistas, sino que la unidad de los capitalistas, la conciliación de sus conflictos de intereses, la realización de las funciones "sociales" de las que deben ocuparse para disponer de una mano de obra explotable se-

rían imposibles sin la mediación constante del Estado (y, por consiguiente, si no fueran capaces —y no siempre lo son— de transformarse en "gestores" del Estado y asociarse a burgueses no capitalistas alrededor de la gestión y la utilización del Estado).

En el fondo, una burguesía histórica es una burguesía que inventa periódicamente nuevas formas de Estado, al precio de su transformación (que puede ser violenta). De este modo, las contradicciones del beneficio financiero y de la función empresarial sólo se han podido regular por medio del Estado "keynesiano". El también ha suministrado las "formas estructurales" (Aglietta) que permiten a la hegemonía burguesa sobre la reproducción de la fuerza de trabajo pasar del paternalismo del siglo XIX a las políticas sociales del siglo XX. Así se puede explicar mejor que las enormes desigualdades de renta, de forma de vida, de poder y de prestigio que existen en el seno de la clase burguesa, o la escisión de la propiedad financiera y de la gestión económica y técnica (lo que se ha venido llamando "tecnoestructura"), o las fluctuaciones de la propiedad privada y la propiedad pública, conduzcan a veces a contradicciones secundarias en el seno de la clase dominante, pero pocas veces pongan en peligro su constitución, siempre que al menos la esfera política asuma efectivamente sus funciones reguladoras.

Lo que vale para la burguesía vale también, aunque de otra forma y más en contradicción con la ortodoxia marxista, para la clase explotada. Ella también está "en el Estado", a menos que se prefiera considerar que el Estado está "en ella". Puede considerarse que los tres aspectos de la proletarización analizados por Marx siempre tenderán a estar presentes en una formación capitalista, pero desde principios de la época moderna (en la época de la "acumulación inicial"), no se pudieron articular entre sí sin mediación estatal. No sólo en el sentido de una garantía exterior al orden social ejercido por el "Estado policía" o el "aparato re-

presivo", sino en el sentido de una mediación conflictiva interna. De hecho esta mediación fue necesaria en cada uno de los momentos de la proletarización (fijación de las normas salariales y del derecho del trabajo, políticas de exportación e importación de mano de obra, es decir, políticas de territorialización y de movilización de la clase obrera); y, sobre todo, fue necesaria para articular, en un momento dado, sus evoluciones respectivas (gestión del mercado de trabajo, del paro, de la seguridad social, de la salud, de la escolarización y de la formación profesional, sin las que no habría "mercancía—fuerza de trabajo" constantemente reproducida e introducida en el mercado). *Sin el Estado, la fuerza de trabajo no sería una mercancía.* Al mismo tiempo, la *irreductibilidad* de la fuerza de trabajo a la condición de mercancía, tanto si se manifiesta por medio de una rebelión o de una crisis, o por la conjunción de ambas, obliga permanentemente al Estado a transformarse.

Con el desarrollo del Estado social, estas intervenciones, presentes desde el origen, no han hecho más que revestir una forma más orgánica, burocratizada, integrada en planificaciones en las que se trata de articular, al menos a escala nacional, los flujos de población, los flujos financieros y los flujos de mercancías. Al mismo tiempo, el Estado social y el sistema de relaciones sociales que implica, se han convertido en un objetivo y un campo inmediatos para las luchas de clases y para los efectos económicos y políticos "de crisis". Sobre todo, porque la estatización de las relaciones de producción (lo que Henri Lefebvre denominó "modo de producción estatal") se combina con otras transformaciones de la relación salarial: la generalización formal del salario para la inmensa mayoría de las funciones sociales, la dependencia cada vez más directa de la orientación profesional en relación con la formación escolar (y, por lo tanto, el hecho de que la institución escolar ya no sea solamente *reproductora* de las desigualdades de clase, sino *productora* de estas desigualdades),

la tendencia a la transformación del salario directo (individual, proporcional al "trabajo" y a la "cualificación") en salario indirecto (colectivo o determinado colectivamente, proporcional a las "necesidades" y a la situación), y, finalmente, la parcelación y la mecanización de las tareas "improductivas" (servicios, comercio, investigación científica, formación permanente, comunicaciones, etc.), que permiten transformarlas a su vez en proceso de valorización de valores invertidos por el Estado o el capital privado, dentro del marco de una economía generalizada. Todas estas transformaciones rubrican la muerte del liberalismo (o su segunda muerte y su transformación en mito político), ya que estatización y mercantilización son ahora rigurosamente indisociables.

Esta descripción, que se podría tratar de precisar, tiene un fallo evidente: un "olvido" fundamental que falsearía, si nos quedáramos aquí, cualquier análisis y cualquier tentativa de extraer consecuencias políticas. Me he situado implícitamente (como hace casi siempre Marx cuando habla de "formación social") en un marco nacional; he admtido que el campo de las luchas de clases y la formación de las clases sea un espacio nacional. He neutralizado el hecho de que las relaciones sociales capitalistas se desplieguen simultáneamente dentro del marco nacional (el del Estado—nación) y en un marco mundial.

¿Cómo corregir esta laguna? Sería insuficiente hablar de relaciones de producción o de comunicación "internacionales". Necesitamos un concepto que exprese mejor el carácter *originariamente transnacional* de los procesos económicos y políticos de los que dependen las configuraciones de la lucha de clases. Tomaré de Braudel y de Wallerstein su concepto de una "economía—mundo" capitalista, sin prejuzgar una determinación unilateral de las formaciones nacionales por la estructura de la economía mundo, o a la inversa. Para limitarme a lo esencial, añadiré simplemente a partir de

ahora dos puntualizaciones al cuadro precedente: me permitirán designar contradicciones constitutivas del antagonismo de clase que se puede decir que el marxismo clásico ha despreciado (incluso cuando se planteó el problema del imperialismo).

Desde el momento en que se ve en el capitalismo una "economía—mundo", la cuestión que se plantea necesariamente es saber si existe algo así como una ***burguesía mundial***. Aquí nos encontramos con una primera contradicción: no sólo porque la burguesía, a escala mundial, siempre estará dividida por conflictos de intereses que pueden coincidir más o menos con aspectos nacionales —después de todo, *también* hay conflictos permanentes en el seno de la burguesía nacional—, sino por razones de mucho más peso.

Desde los orígenes del capitalismo moderno, el espacio de acumulación del valor ha sido siempre un espacio mundial. Braudel demostró que la economía del beneficio monetario presupone una circulación de dinero y de mercancías entre naciones, o entre civilizaciones y modos de producción diferentes, no sólo en sus fases de "prehistoria" y de "acumulación inicial" (como había expuesto Marx) sino a lo largo de su desarrollo. Progresivamente densificada, en manos de grupos sociales específicos, determina a su vez la especialización de los centros de producción, correspondientes a "productos" y a "necesidades" cada vez más numerosos. Wallerstein comenzó a trazar la historia detallada de la forma en que esta circulación absorbe progresivamente todas las ramas de la producción, ya sea en las relaciones *salariales* del centro o en las relaciones *capitalistas, pero no salariales* de la periferia. Este proceso implica un dominio violento de las economías de mercado sobre las economías no mercantiles; del centro sobre las periferias. Dentro de este marco, los Estados—nación se convirtieron en individuales estables, funcionando los más antiguos como obstáculos para la emergencia de centros políticos y económicos nuevos. En este senti-

do, se puede decir que el imperialismo es contemporáneo del capitalismo, aunque sólo a partir de la revolución industrial se haya organizado *toda* la producción para el mercado mundial.

Se observa entonces una tendencia a la inversión en la función social de los capitalistas. Al principio, formaban un grupo "transnacional" (y lo seguirán siendo los capitalistas financieros o los intermediarios entre naciones dominantes y naciones dominadas). Podemos sugerir que los que se imponían a escala mundial son también los que consiguieron a largo plazo reunir alrededor de ellos a otros grupos "burgueses", controlar el poder estatal y desarrollar el nacionalismo (a menos que sea en sentido inverso: el Estado que favorece el proceso de formación de una burguesía capitalista para poder ocupar su lugar en la arena de las luchas políticas mundiales). Las funciones sociales interiores de la burguesía y su participación en la competencia exterior eran complementarias entre sí. Sin embargo, en la meta (provisional) asistimos al agravamiento de una contradicción que estaba presente desde un principio. Las grandes empresas se convierten en multinacionales, los procesos industriales fundamentales se dispersan por el mundo entero, las migraciones de mano de obra se intensifican; en otras palabras, no sólo se mundializa el capital circulante, sino el capital productivo. Al mismo tiempo, la circulación financiera y la reproducción monetaria se realizan inmediatamente a escala mundial (pronto en "tiempo real", si no es, en tiempo "anticipado", por la informatización y la interconexión de las Bolsas de valores, de los bancos principales).

Sin embargo, no puede haber ni Estado mundial ni moneda internacional única. La internacionalización del capital no conduce a ninguna "hegemonía" social y política unificada: todo lo más a la tentativa tradicional de ciertas burguesías nacionales de hacerse con una superioridad mundial, subordinando capitalistas, Estados, políticas económicas y redes de comunicación a sus

propias estrategias, integrando cada vez más las funciones económicas y militares del Estado (lo que se ha venido llamando emergencia de las "superpotencias" y que he tratado de describir en otro lugar, en respuesta a E.P. Thompson, como desarrollo de un superimperialismo) (Balibar, 1982). Estas estrategias siguen siendo puramente nacionales, incluso cuando pasan por tentativas contradictorias de *recrear* a mayor escala determinados caracteres del Estado—nación (ejemplo prácticamente único: Europa). No se confunden con la emergencia, característica de la época actual, pero apenas esbozada, de *formas políticas* que se escapan más o menos completamente del monopolio del Estado—nación.

Las funciones sociales (o "hegemónicas") de la burguesía, al menos en su forma actual, están vinculadas a instituciones nacionales o casi nacionales. Los equivalentes modernos de antiguas estructuras paternalistas (por ejemplo, la actividad de las organizaciones humanitarias internaciones, públicas o privadas) sólo realizan una parte muy pequeña de las tareas de regulación de los conflictos sociales que asumía el Estado—providencia. Lo mismo ocurre con la planificación de los flujos monetarios y demográficos que, a pesar de la multiplicación de las instituciones "supranacionales", no se puede organizar ni aplicar a escala mundial. Puede parecer, pues, que la internacionalización del capital no conduce a un nivel superior de integración, sino a la *descomposición* relativa de las burguesías, o al menos parece tender a ello. Las clases capitalistas de los países subdesarrollados y de los "nuevos países industriales" ya no se pueden organizar en burguesías "sociales", "hegemónicas" bajo la protección de un mercado interior o de un Estado colonialista y proteccionista. Las clases capitalistas de los "antiguos países industriales" —incluso las del más poderoso de ellos— no pueden regular los conflictos sociales a escala mundial. Por lo que se refiere a las burguesías de Estado de

los países socialistas, están obligadas, por la integración progresiva de sus economías en el mercado mundial y en la dinámica del superimperialismo, a "modernizarse", es decir, a transformarse en clases capitalistas propiamente dichas; pero por esto mismo, su hegemonía (tanto si es represiva como ideológica: en la práctica es una combinación de ambas, dependiendo del grado de legitimidad que les haya conferido el hecho revolucionario) y su unidad están en peligro.

Aquí es pertinente una segunda puntualización. La internacionalización del capital coexiste desde el principio con una pluralidad irreductible de *estrategias de explotación* y de dominio. Las formas de la hegemonía dependen directamente de ello. Hablando al modo de Sartre, digamos que toda burguesía histórica está "hecha" por las estrategias de explotación y que las desarrolla, sobre todo porque no las "hace". Toda estrategia de explotación representa la articulación de una política económica, ligada a una determinada combinación productiva de técnicas, de financiaciones, de condicionamientos para el *sobretrabajo*, y de una política social de gestión y de control institucional de la población. El desarrollo del capitalismo no hace desaparecer la diversidad original de los modos de explotación; todo lo contrario, la aumenta, añadiéndole sin cesar nuevas superestructuras tecnológicas y empresas "de nuevo tipo". Como sugerí en otro lugar siguiendo a otros autores (R. Linhart), lo que caracteriza el proceso de producción capitalista no es la simple explotación, sino la tendencia permanente a la superexplotación, sin la que no hay medio de contrarrestar la tendencia a la baja de las tasas de beneficio (o los "rendimientos decrecientes" de una combinación productiva dada, es decir, los costes crecientes de la explotación). Sin embargo, la superexplotación no es siempre igual de compatible con la organización racional de la explotación; por ejemplo, cuando implica el mantenimiento de una masa de trabajadores en un nivel de vida y de cualificación muy

bajo, o la ausencia de legislación social y de derechos democráticos que, por otra parte, se han convertido en condiciones orgánicas para la reproducción y la utilización de la fuerza del trabajo (cuando no se trata, como en el caso del *apartheid*, de la negación pura y simple de la ciudadanía).

Por ello, la diferenciación (dinámica) entre "centro" y "periferia" de la economía—mundo corresponde también a una distribución geográfica, política y cultural de las estrategias de explotación. Contrariamente a las ilusiones del desarrollo, según las cuales las desigualdades representan solamente un retraso destinado a reabsorberse poco a poco, la valorización del capital en la economía—mundo implica que prácticamente *todas las formas de explotación históricas se utilicen simultáneamente*, desde las más "arcaicas" (el trabajo no remunerado de los niños en las manufacturas de alfombras marroquíes o turcas) hasta las más "modernas" (la "reestructuración de las tareas" en las industrias de punta informatizadas), desde las más violentas (el peonaje agrícola en las haciendas azucareras de Brasil) hasta las más civilizadas (el contrato colectivo, la participación en el capital, el sindicalismo de Estado, etc.). Estas formas *incompatibles entre sí* (desde el punto de vista cultural, político, técnico) deben permanecer separadas. O deberían estarlo, en la medida de lo posible, para evitar la creación de "sociedades duales", en las que bloques sociales *no contemporáneos* se enfrenten de forma explosiva. Desviándonos un poco del sentido que se da a este término, se podría sugerir aquí que la "semiperiferia" de Wallerstein corresponde precisamente al encuentro coyuntural, en un mismo espacio estatal, de formas no contemporáneas de explotación. Este tipo de coyuntura puede durar mucho tiempo (siglos), pero siempre será inestable (por ello, la semiperiferia es el lugar favorito de lo que llamamos la "política").

¿No se estará generalizando esta situación (incluso

en los "antiguos" Estado—nación, convertidos en Estados socialnacionales) por efecto de las migraciones de fuerza de trabajo, las tranferencias de capital, las políticas de exportación del paro? Las sociedades duales tienen también proletariados "duales", que es como decir que no tienen proletariado en el sentido clásico. Tanto si estamos de acuerdo como si no con los análisis de quienes, como Claude Meillassoux, consideran el *apartheid* sudafricano como el paradigma de la situación de conjunto, tenemos que reconocer que la multiplicidad de las estrategias y de los modos de explotación se superpone, o al menos tiene tendencia a hacerlo, a una gran división mundial entre *dos formas de reproducción* de la fuerza de trabajo. Una está integrada en el modo de producción capitalista, pasa por el consumo de masa, la escolarización generalizada, las diversas modalidades de salario indirecto, el subsidio de desempleo, aunque sea incompleto y precario (de hecho todas estas características dependen de las relaciones de fuerzas, institucionales, pero no inmutables). La otra deja la totalidad o parte de la reproducción (especialmente la "reproducción generacional") a cargo de los modos de producción precapitalistas (de los modos de producción *salariales*, dominados y desestructurados por el capitalismo); se comunica inmediatamente con los fenómenos de "superpoblación absoluta", de explotación *destructiva* de la fuerza de trabajo y de discriminación racial.

En gran medida, estos dos modos están presentes actualmente *en las mismas formaciones nacionales*. La línea de separación no es definitiva. Por un lado, la "nueva pobreza" va creciendo, por otro, la reivindicación de la "igualdad de derechos" sale a la luz del día. Sin embargo, uno de estos del proletariados tiene tendencia a reproducirse por medio de la explotación del otro (lo que no le impide estar él mismo dominado). Lejos de llevar a una recomposición de la clase obrera, la fase de crisis económica (y habría que preguntarse *para quién* hay crisis exactamente y en qué sentido) de-

semboca en la separación aún más radical de los distintos aspectos de la proletarización, por medio de las barreras geográficas, pero también étnicas, generacionales, sexuales. De este modo, aunque la economía—mundo sea el verdadero campo de batalla de la lucha de clases, no existe (salvo como idea) un *proletariado mundial*, menos aún que una burguesía mundial.

Intentemos atar cabos y llegar a conclusiones provisionales. El cuadro que acabo de esbozar es más complejo que el que sostuvieron contra viento y marea los marxistas durante mucho tiempo. En la medida en que el programa de simplificación era inherente a la concepción marxista de la historia (a su teleología), se puede admitir que este cuadro no es marxista, incluso que representa la abolición del marxismo. Sin embargo, hemos visto también que ese programa sólo representaba un estado de cosas, aunque fuera omnipresente en Marx (que no renunció nunca a él). A quienes recuerdan los debates encarnizados de los años sesenta y setenta entre marxismo "historicista" y marxismo "estructuralista", les quisiera sugerir que la alternativa determinante no es la que opone estructura e historia, sino la que opone la teleología, subjetivista y objetivista, a la historia estructural. Por ello, para aprehender con más eficacia la historia, he intentado aplicar al menos algunos conceptos estructurales del marxismo original y exponer sus consecuencias.

En esta exposición se ha rectificado el marxismo clásico en un punto esencial. No hay *separación fija* de las clases sociales; ni siquiera tienden a ello: hay que arrancar, en la idea del antagonismo, la metáfora militar y religiosa de los "dos campos" (y, por lo tanto, la alternativa "guerra civil" o "consenso"). La lucha de clases adopta excepcionalmente la forma de guerra civil, en sus representaciones o físicamente, cuando está sobredeterminada por el conflicto religioso o étnico, o cuando está combinada con la guerra entre Estados; pero también puede adoptar otras muchas, cuya

multiplicidad no se puede circunscribir *a priori*, que no son menos importantes, por la buena razón de que, si me han seguido hasta ahora, no hay "esencia" única de la lucha de clases (por ello, entre otras cosas, encuentro insatisfactoria la distinción de Gramsci entre la guerra de movimientos y la guerra de posiciones, atrapada en la misma metáfora). Admitamos de una vez por todas que las clases no son superindividualidades sociales, ni como objetos, ni como sujetos. En otras palabras, no son castas. Desde el punto de vista estructural, histórico, las clases se superponen, se imbrican, al menos parcialmente. Al igual que necesariamente hay proletarios aburguesados, hay también burgueses proletarizados. Esta superposición siempre viene acompañada por divisiones materiales. En otras palabras, las "identidades de clase", relativamente homogéneas, no son consecuencia de una predestinación, sino de la coyuntura.

Remitir la individualización de las clases a la coyuntura, es decir a la contingencia de la política, no tiene nada que ver con una supresión *del antagonismo*. Alejarnos de la metáfora de los "dos campos" (estrechamente ligada a la idea de que el Estado y la sociedad civil forman esferas separadas; en otras palabras, a los restos de liberalismo en el pensamiento de Marx, a pesar del cortocircuito revolucionario que opera entre la economía y la política) no quiere decir que nos acerquemos a la metáfora de un bloque social, de una simple "estratificación" o de una "movilidad generalizada". La dispersión de la proletarización en procesos parcialmente independientes, parcialmente contradictorios, no supone abolir la proletarización. Los ciudadanos de las sociedades modernas están en una situación menos igualitaria que nunca ante las tareas penosas, la autonomía y la dependencia, la seguridad de la vida y la dignidad de la muerte, el consumo y la formación (es decir, la información). Estas diferentes dimensiones "sociales" de la ciudadanía están más unidas que nunca a la desigualdad colectiva en el campo

del poder y de la decisión, tanto si se trata de la administración como del aparato económico, de las relaciones internacionales, de la paz y de la guerra. Todas estas desigualdades están ligadas de modo inmediato a la expansión de la *forma valor*, al proceso "infinito" de acumulación. Están igualmente ligadas a la reproducción de la alienación política, al modo en que las formas de la lucha de clases pueden convertirse en impotencia de la masa, dentro del marco de una regulación de la conflictividad social por parte del Estado.

Es el dilema en el que la producción de mercancías por mercancías (incluyendo las mercancías "inmateriales") y la socialización estatal encierran las prácticas individuales o colectivas: la resistencia a la explotación permite extender esta última, la reivindicación de seguridad y de autonomía alimenta el dominio y la inseguridad colectiva (al menos en periodo de "crisis"). Con la condición de que no olvidemos que este ciclo no se realiza en un solo lugar sino que se desplaza sin cesar bajo el efecto de movimientos imprevistos, irreductibles a la lógica de la economía generalizada, subversivos del orden nacional e internacional que él mismo produce. No se trata de un determinismo. No excluye ni los enfrentamientos de masas ni las revoluciones, sea cual fuere su forma política.

En suma, la "desaparición de las clases", su pérdida de identidad o de sustancia, es una realidad y una ilusión al mismo tiempo. Es una realidad porque la universalización efectiva del antagonismo lleva a disolver el mito de una clase universal, destruyendo las formas institucionales locales bajo las cuales, durante un siglo más o menos, el movimiento obrero, por una parte, y el Estado burgués, por otra, habían unificado relativamente las burguesías y los proletariados nacionales. Sin embargo, es una ilusión, porque la identidad "sustancial" de las clases no ha sido nunca más que una consecuencia de su práctica como actores sociales y, desde este punto de vista, no hay nada nuevo: perdiendo estas

"clases", de hecho no hemos perdido *nada*. La "crisis" actual es una crisis de formas de representación y de prácticas determinadas de la lucha de clases y, como tal, puede tener efectos históricos considerables. Sin embargo, no se trata de una desaparición del antagonismo, ni, si se prefiere, un final de la serie de formas antagónicas de la lucha de clases.

El beneficio teórico de esta crisis es que nos permitirá quizá disociar por fin la cuestión de la transición hacia una sociedad sin explotación, o de la *ruptura* con el capitalismo, de la de los *límites* del modo de producción capitalista. Si existen esos "límites" (que resulta dudoso, porque, como hemos visto, la dialéctica de las formas de integración social de los trabajadores y de su proletarización, de las innovaciones tecnológicas y de la intensificación del *sobretrabajo* es incesante), no tienen nada que ver directamente con la ruptura revolucionaria, que sólo puede venir de la oportunidad política que ofrece la desestabilización de la relación entre clases, es decir, del complejo económico—estatal. Se plantea de nuevo la cuestión de *para quién* hay "crisis" y *de qué tipo*.

Las revoluciones del pasado han dependido siempre estrechamente y *a un tiempo* de las desigualdades sociales, de la reivindicación de los derechos civiles y de las vicisitudes históricas del Estado—nación. La ha desencadenado la contradicción entre la pretensión del Estado moderno de construir una "comunidad" y la realidad de las distintas formas de exclusión. Como ya hemos visto, uno de los aspectos más profundos, más subversivos, de la crítica marxiana de la economía y de la política, consiste en que no fundamenta las sociedades humanas en el interés general, sino en la regulación de los antagonismos. Es cierto, como dije anteriormente, que la antropología de Marx ha convertido el *trabajo* en la "esencia" del hombre y de las relaciones sociales, la práctica fundamental que determina *por si sola* el antagonismo. Sin esta reducción, la ideología liberal,

que identifica la libertad con la propiedad privada, no se habría podido cuestionar tan radicalmente. ¿Podemos ahora liberarnos de ella, sin imaginarnos que el trabajo y la división del trabajo desaparecen, cuando, por el contrario, se extienden y se diversifican sin cesar para invadir nuevas actividades (incluidas aquellas que, tradicionalmente, no formaban parte de la "producción", sino del "consumo")? Lo que está claro es que la división del trabajo se superpone necesariamente, sin confundirse con ellas, a otras divisiones, cuyos efectos sólo se pueden aislar en abstracto. Los conflictos "étnicos" (más exactamente, los efectos del racismo) son también universales, como lo son, en determinadas civilizaciones al menos, los antagonismos basados en la división sexual (implicada también en cualquier organización, cualquier creación de un grupo social, incluida la clase obrera, si estamos de acuerdo en esta punto con los análisis de F. Duroux). La lucha de clases puede y debe concebirse como *una* estructura determinante que cubre *todas* las prácticas sociales sin ser por ello la *única*. Más aún: precisamente *porque* reviste todas las prácticas, interfiere necesariamente con la universalidad de otras estructuras. Universalidad no es sinónimo de unidad, ni tampoco sobredeterminación es sinónimo de indeterminación.

Quizá nos estemos alejando cada vez más de lo que se llama marxismo. Sin embargo, formulando de este modo la tesis de la universalidad del antagonismo, ponemos de manifiesto lo que, en la problemática marxista, es más difícil de obviar que nunca. Creo que nada lo muestra mejor que el modo en que está resurgiendo la articulación del problema de las clases y del nacionalismo. Tanto en sus formas liberal—democráticas, como en las populistas—autoritarias, el nacionalismo se ha demostrado perfectamente compatible, tanto con el individualismo económico como con la planificación estatal o con las diversas combinaciones entre ambos. Ha sido la clave de la unificación de los modos de vida y de

las ideologías particulares en una sola ideología dominante, capaz de perdurar y de imponerse a los grupos "dominados", de neutralizar políticamente los efectos de ruptura de las "leyes" económicas. Sin él, la burguesía no habría podido constituirse, ni en la economía ni en el Estado. Se podría decir, con la terminología del análisis de sistemas, que el Estado nacional y nacionalista se ha convertido en el principal "reductor de complejidad" de la historia moderna. De aquí viene la tendencia del nacionalismo a constituirse en concepción del mundo "total" (y su presencia, aunque se niegue, allí donde estén oficializadas estas concepciones del mundo). Sugerí más arriba que era poco verosímil que los nacionalismos supranacionales esbozados aquí o allá (refiriéndose a "Europa", a "Occidente", a la "comunidad socialista", al "Tercer Mundo", etc.) consigan llegar a la misma totalización. A la inversa, no queda más remedio que reconocer que la ideología socialista de las clases y de la lucha de clases, que se había desarrollado en una confrontación permanente con el nacionalismo, ha acabado por calcarse sobre él, por un efecto de mimetismo histórico. Entonces, esta ideología se convirtió a su vez en un "reductor de complejidad", que sencillamente reemplazó el criterio de clase (o al criterio de *origen* de clase) por el critero de Estado (con sus presupuestos étnicos) en la síntesis de las múltiples prácticas sociales (a la espera de fusionarlas desde la perspectiva de un "Estado de clase"). Esta es la incertidumbre de la situación actual: para que la crisis del nacionalismo no desemboque en el exceso de nacionalismo y en su reproducción amplificada, la instancia de la lucha de clases tiene que emerger al campo de la representación de lo social, pero como su *otro yo* irreductible: la ideología de las clases o de su lucha, independientemente del nombre que se le dé, tiene que reconstrurir su autonomía liberándose del mimetismo. "¿Dónde va el marxismo?": a ningún sitio, a no ser que afronte esta paradoja con todo lo que implica.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Michel Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme, L'expérience des Etats—Unis*, Calmann—Lévy, 1976.

Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Maspero, 1973.

Positions, Editions sociales, 1976.

Etienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Maspero, 1974.

Marx et sa critique de la politique (en col. con A. Tosel y C. Luporini), Maspero, 1979.

Artículos "Classes" y "Lutte des classes", *Dictionnaire critique du marxisme* (dir, G. Labica) PUF, 1982.

"Sur le concept de la division du travail manuel et intellectuel", en J. Belkhir *et al. L'Intellectuel, l'intelligentsia et les manuels*, Anthropos, 1983.

"L'idée d'une politique de classe chez Marx" en *Marx en perspective* (a cargo de B. Chanvance), EHESS, París, 1985.

"Après l'autre mai", en *La Gauche, le pouvoir, le socialisme*, Hommage à Nicos Poulantzas, PUF, París, 1983.

"Longue marche pour la paix", *en* E.P. Thompson *et al., L'Exterminisme. Armement nucléaire et pacifisme*, PUF, 1982.

Cristian Baudelot, Roger Establet, *L'Ecole capitaliste en France*, Maspero, 1971.

Cristian Baudelot, Roger Establet, Jacques Toiser, *Qui travaille pour qui?*, Maspero, 1979.

Daniel Bertaux, *Destins personnels et structure de classe*, PUF, 1977

Jacques Bidet, *Que faire du capital? Matériaux pour une refondation*, Méridiens—Klincksieck, 1985.

Pierre Bourdieu, *La Reproduction, Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Ed. de Minuit, 1970.

Fernand Braudel, *Civilisation materielle. Economie et capitalisme, XV—XVIII siècles*, 3 vol., Armand Colin, 1979.

Suzanne de Brunhoff, *Etat et capital*, PUG—Maspero, 1976.
L'Heure du marché, PUF, 1986.
Biaggio de Giovanni, *La teoria politica delle classi nel "Capitale"*, De Donato, Bari, 1976.
Marcel Drach, *La Crise dans les pays de l'Est*, La Découverte, 1984.
Françoise Duroux, *La Famille des ouvriers: mythe ou politique?*, Tesis de 3 ciclo, Universidad París VII, 1982.
Friedrich Engels (en col. con Karl Kautsky), "Notwendige und überflüssige Gesellschaftsklassen" (1881), M.E.W. Band 19, pág. 287 y sig.
Roger Establet, *L'Ecole, est—elle rentable?*, PUF, 1987.
François Ewald, *L'Etat—providence*, Grasset, 1986.
John Foster, *Class Struggle and the Industrial Revolution*, Methuen, Londres, 1977.
Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975.
Michel Freyssenet, *La Division capitaliste du travail*, París, Savelli, 1977.
Jean—Paul de Gaudemar, *La Mobilisation générale*, Editions dy Champ urbain, París, 1979.
Paul Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, Hutchinson, Londres, 1987.
Eric Hobsbawm, *Industry and Empire* (The Pelican Economic History of Britain, vol. 3), Penguin Books, 1968.
Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres, 1985.
Henri Lefebvre, *De l'Etat*, vol. 3, *Le Mode de production étatique*, UGE, 10/18, 1977.
Jacques Le Goff, *Du silence à la parole. Droit du travail, société, Etat (1830—1985)*, Calligrammes, Quimper, 1985.

Robert Linhart, *Le Sucre et la faim*, Editions de Minuit, 1980.
Jean—François Lyotard, *Le Différend*, Editions de Minuit, 1983.
Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux* Maspero, 1975.
Stanley Moore, *Three Tactics, The Background in Marx*, Monthly Review Press, Nueva York, 1963.
Jean—Louis Moynot, *Au milieu du qué, CGT, syndicalisme et démocratie de masse*, PUF, 1982.
Antonio Negri, *La Classe ouvrière contre l'Etat*, Galilée, 1978.
Gérard Noiriel, *Longwy, Immigrés et prolétaires. PUF, 1984.*
Les ouvriers dans la société française, Seuil, 1986.
Karl Polanyi, *La Grande Transformation* (1944), trad. fr. Gallimard, 1983.
Nicos Poulantzas, *Les Classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Seuil, 1974.
Adam Przeworski, "Proletariat into a Class: The Process of Class Formation from Karl Kautsky's *The class Struggle* to Recent Controversies", *Politics and Society*, vol. 7 n 4, 1977.
Peter Schöttler, *Naissance des Bourses du travail. Un appareil idéologique d'Etat à la fin du XIX siècle*, PUF, 1985.
Gareth Stedman Jones, *Languages of Calss*, Cambridge University Press, 1983.
Göran Therborn, "L'analisi di classe nel mondo attuale: il marxismo come scienza sociale", *Storia del Marxismo* IV, Einaudi, 1982.
Edward P. Thompson, "Eighteenth—Century English Society: Class Struggle without Classes?", Social His*tory*, vol. 3, n 2, mayo 1978.
The Making of the English Working Class, Pelikan Books, 1968.
Alain Touraine, Michel Wieviorka, *Le Mouvement ouvrier*, Fayard, 1984.

Travail (revista de la AEROT, dir. por Robert Linhart) 13 números publicados (64, rue de la Folie—Méricourt, 75011 París).
Bruno Trentin, *Da sfruttati a produttori. Lotte operaie e sviluppo capitalistico dal miracolo economico alla crisi*, De Donato, Bari, 1977.
Michel Verret, *L'Espace ouvrier (L'Ouvrier français, I)*, Armand Colin, 1979.
Jean—Marie Vincent, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, PUF, 1987.
Immanuel Wallerstein, *The Modern World—System*, 2 vol. publicados, Academic Press, 1974 y 1980 (trad. Fr. Flammarion).
The Capitalist World—Economy. Essays, Cambridge University Press y Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1979.
Le Capitalisme historique, La Découverte, 1985.
* Contribución al "Hannah Arendt Memorial Symposium in Politica Philosophy", New School for Social Research, Nueva York, 15 y 16 de abril de 1987.

11

El conflicto social en el Africa negra independiente: nuevo examen de los conceptos de raza y grupo de *status*

Immanuel Wallerstein

Confusión teórica

Todo el mundo "sabe" que en Sudáfrica, en los Estados Unidos y en Gran Bretaña existe algo que se llama "tensiones raciales". Algunos piensan que este fenómeno también se encuentra en ciertas zonas de América Latina, en el Caribe, en diversos países del sur y el sudeste de Asia. Pero, ¿podemos encontrar "tensión racial" en los Estados independientes del Africa negra? A la inversa, todo el mundo "sabe" que el "tribalismo" existe en el Africa negra. ¿Es el "tribalismo" un fenómeno exclusivo de Africa o también se conoce en los Estados capitalistas e industrializados?

El problema se deriva de ciertas dificultades conceptuales. Las categorías de estratos o agrupaciones sociales de uso científico diario son numerosas, coinciden parcialmente y no están claras. Podemos encontrar términos como clase, casta, nacionalidad, ciudadanía, grupo étnico, tribu, religión, partido, generación,

orden y raza. No hay definiciones establecidas, sino todo lo contrario. Son pocos los autores que se atreven siquiera a tratar de establecer una relación entre estos términos.

Uno de los intentos célebres fue el de Max Weber, que distinguió tres categorías fundamentales: clase, grupo de *status (Stand)* y partido (véase Weber 1968, págs. 302—307, 385—398 y 926—940). Las categorías de Weber plantean el problema de que no son rigurosas desde el punto de vista lógico, sino que están elaboradas en diversos aspectos a partir de ejemplos que extrae, en gran parte, de la Europa del siglo XIX, la Edad Media europea y la antigüedad clásica. Las referencias eran válidas para Weber, pero quienes se ocupan de la realidad empírica del mundo no europeo del siglo XX pueden tener dificultades para encontrar un reflejo adecuado en las distinciones que planteaba. Weber define la clase, siguiendo más o menos la tradición marxista, como grupo de personas que mantienen una relación semejante con el sistema económico. El partido es un grupo que se une dentro de una colectividad para influir en la asignación y el ejercicio del poder. Sin embargo, el grupo de *status* es en diversos aspectos una categoría residual. Desde luego, parece haber criterios positivos. Los grupos de *status* son grupos primordiales (1) en los que nacen personas, familias ficticias que se unen presumiblemente mediante vínculos que no se basan en asociaciones calculadas en función de un objetivo, grupos anclados en privilegios tradicionales o en la falta de ellos, grupos que comparten el honor, el prestigio y, sobre todo, el estilo de vida (lo cual incluye a menudo una ocupación común) pero que no comparten necesariamente un nivel de ingresos común ni la pertenencia a una clase (2).

¿No se acerca la nación, la nación hacia la que experimentamos sentimientos "nacionalistas", a esta definición? Podría parecer que sí. Sin embargo, no es en la afiliación nacional en lo que se suele pensar en primer

lugar cuando se emplea el concepto de grupo de *status*. El concepto de Weber se inspiró fundamentalmente en los ordenes medievales, que constituyen una categoría de aplicabilidad muy limitada al Africa contemporánea. Por el contrario, buena parte de la literatura sobre el Africa moderna habla de una "tribu" y/o un "grupo étnico". La mayor parte de los autores consideran el "grupo étnico" como el referente empírico más significativo del grupo de *status*, y no hay duda de que se ajusta al espíritu del concepto de Weber. El término raza se emplea a menudo, aunque su relación, en el espíritu de la mayor parte de los autores, con el grupo de *status* no es explícita. En los estudios sobre Africa, el término *raza* se emplea fundamentalmente en relación con conflictos entre personas blancas de origen europeo y personas negras originarias del continente (una tercera categoría en algunas áreas son las personas que proceden o descienden de inmigrantes del subcontinente indio). Sin embargo, el término apenas se emplea para distinguir variedades diferentes entre la población negra indígena.

¿Son la *raza* y el *grupo étnico* dos fenómenos diferentes o dos variaciones del mismo tema? Habida cuenta de la confusión terminológica (3), quizá sea mejor describir en primer lugar la realidad empírica y ver cuáles son sus consecuencias teóricas en lugar de trazar por anticipado un marco teórico dentro del cual explicar la realidad empírica.

En el Africa precolonial había numerosas sociedades complejas y jerárquicas. Nunca se ha calculado qué porcentaje de la tierra o de la población de Africa correspondía a esos grupos, en relación con las sociedades segmentarias, pero sin duda sobrepasaba los dos tercios. Algunos de estos Estados tenían "ordenes", es decir, categorías de personas cuya posición social era hereditaria: nobles, plebeyos, artesanos, esclavos, etc. En algunos de estos Estados había "grupos étnicos", es decir, categorías de personas con denominaciones dis-

tintas que indicaban presumiblemente un linaje distinto; habitualmente eran el resultado de situaciones de conquista (4). Muchos Estados tenían, además, una categoría reconocida de "no ciudadanos" o "extranjeros" (véase Skinner 1963). Por último, incluso las sociedades no jerárquicas solían dividir a las personas de acuerdo con ciertos principios específicos de clasificación que creaban un grupo de descendencia ficticio, a menudo denominado "clan" por los antropólogos, o de acuerdo con las generaciones, es decir, un "grupo de edad" (5).

El establecimiento del dominio colonial no cambió de inmediato ninguna de estas clasificaciones. Sin embargo, sí impuso al menos una nueva, la de la nacionalidad colonial, que era doble o incluso triple (por ejemplo, nigeriano, del Africa Occidental británica, del Imperio británico).

Por otra parte, en muchos casos las categorías religiosas adquirieron un nuevo relieve bajo el dominio colonial. Los cristianos aparecieron como un subgrupo significativo, tanto en el seno de la "tribu" (6), como del "territorio" (7). Aunque el islam precede a la dominación colonial europea casi en todos los territorios, es probable que en muchas zonas los musulmanes se convirtieran en una categoría más consciente de sí misma, sirviendo de contrapeso a los cristianos. La súbita difusión del islam en algunas zonas así parece indicarlo (véase Hodgkin 1962; también Froelich 1962, capítulo 3). Y en todas partes nacieron nuevos "grupos étnicos" (8). Por último, la *raza* era una categoría primaria del mundo colonial, que justificaba los derechos políticos, la asignación de ocupaciones y los ingresos (9).

El auge de los movimientos nacionalistas y la llegada de la independencia propiciaron la creación de nuevas categorías. La identificación territorial —es decir, el nacionalismo— se generalizó y adquirió importancia. Junto con esta identificación territorial apareció una nueva devoción hacia la identificación étnica, a menudo llamada tribalismo. Elisabeth Colson (1967, pág.

205) afirmaba: "Es probable que muchos jóvenes encontrasen su lealtad explícita hacia tradiciones étnicas concretas al mismo tiempo que adquirían un compromiso con la independencia africana. En Africa han sido los maestros, los intelectuales quienes más empeño han puesto en fomentar su idioma y su cultura y quienes se han mostrado más sensibles a cualquier ventaja otorgada al idioma o la cultura de cualquier otro grupo del país".

Los dilemas económicos de las clases instruidas exacerbaron después de la independencia esta tendencia al "tribalismo" (véase Wallerstein 1971). Finalmente, el nacionalismo implicó también panafricanismo. Es decir, se constituyó una categoría de "africanos" correspondiente a su contraria, los "europeos". Al principio, esta dicotomía parecía guardar una relación directa con el color de la piel. Sin embargo, a partir de 1958 el concepto de Africa comenzó a incluir, para muchos, el Africa del norte (árabe), aunque todavía no incluía a los colonos blancos del Africa del norte, del oriente o del sur (10).

La independencia impuso también otra variable significativa: una definición jurídica un tanto rígida de la pertenencia de pleno derecho a una comunidad moral más amplia, la de ciudadanía. Las líneas que trazaba este concepto eran diferentes no sólo de las del Africa precolonial, sino también de las de la época colonial, por ejemplo, un nigeriano podía votar en unas elecciones celebradas en la Costa de Oro si había trasladado su residencia, ya que ambos territorios formaban parte del Africa Occidental británica, y el individuo era súbdito británico. Sin embargo, después de la independencia, aunque a menudo las unidades administrativas de la época colonial sobrevivieron como unidades de aspiración nacional, la pertenencia a ellas ya no confirió el derecho a participar en plano de igualdad en cada una de las subunidades territoriales que ahora constituían Estados—nación soberanos, como muchos polí-

ticos y funcionarios aprendieron en los primeros años de la independencia.

Incluso en un examen superficial de la literatura publicada al respecto puede constatarse que no hay ningún país independiente de Africa en el que la población indígena no esté dividida en subgrupos que aparecen como elementos significativos en las divisiones políticas del país. Es decir, las afiliaciones "tribales" o étnicas están vinculadas a las agrupaciones, fracciones o posiciones políticas, a menudo a categorías de ocupación, y sin duda a la asignación de puestos de trabajo. Cuando los periodistas extranjeros critican esta circunstancia, los políticos africanos suelen negar la verdad de semejante análisis. Sin embargo, estos desmentidos, así como las afirmaciones contradictorias de observadores externos, tienen fines ideológicos y no analíticos. Así, existe una larga lista de conocidas rivalidades étnico—políticas de los Estados africanos (por ejemplo, kikuyu frente a luo en Kenia, bemba frente a lozi en Zambia, sab frente a samaale en Somalia). En todos estos casos, a menudo pese a los supuestos esfuerzos del gobierno o de un movimiento político nacionalista para impedirlo, las personas se han alineado y/o movilizado siguiendo líneas "tribales" con fines políticos (cfr. Rotschild 1969; Rotberg, 1967; Lewis 1958).

En algunos países, estas supuestas divisiones tribales se han visto reforzadas por ciertos factores adicionales. En Etiopía, por ejemplo, las divisiones entre los amhara o amhara—tigre y los eritreos coincide más o menos con una división religiosa entre cristianos y musulmanes, de la cual son plenamente conscientes sus protagonistas, tanto más cuanto este conflicto tiene una larga tradición histórica (véase Jesman 1963).

Desde la costa occidental africana hasta el centro del continente hay siete Estados contiguos (Costa de Marfil, Ghana, Togo, Benín, Nigeria, Camerún y la República Centroafricana) a través de los cuales puede trazarse una línea horizontal contínua. Los pueblos si-

tuados al norte y al sur de esta línea tienden a presentar una serie de características contrarias: sabana frente a selva, en lo que se refiere a las condiciones del terreno y a las grandes zonas culturales correspondientes; musulmanes/animistas frente a cristianos/animistas en la religión; educación menos moderna frente a educación más moderna (en gran medida, como resultado de la presencia de más misioneros cristianos en la mitad meridional durante la época colonial (véase Milcent 1967; también Schwartz 1968). Podemos trazar una línea similar en Uganda entre el norte no bantú y menos instruido y el sur bantú y más instruido (y más cristianizado) (véase Hopkins 1967 y Edel 1965).

Más el norte, en el denominado cinturón sudanés, *pude. trazarse una línea análoga a través de Mauritania*, Malí, Níger, Chad y Sudán. En el norte de Mauritania, Chad y Sudán, la gente es de piel más clara, arabizada y musulmana. Al sur es de piel más oscura y cristiana/animista. En Malí y Níger, sin embargo, la población situada al sur también es musulmana. En todos estos Estados, a excepción de Sudán, es más probable que la población del norte sea nómada y menos instruida. En Mauritania y Sudán, la población del norte es mayoritaria y ostenta el poder. En Malí, Níger y Chad ocurre lo contrario (véase Watson 1963; Paques, 1967; Shepherd 1966). A veces se califica de "raciales" a las divisiones citadas debido a que estas distinciones culturales de los países del cinturón sudanés se corresponden con las diferencias en el color de la piel.

Hay otro grupo de países que merece la pena señalar. Se trata de Estados que existían como entidades políticas en la época precolonial y que han sobrevivido como tales en la época colonial y después de la independencia, y en los que estaba clara la estratificación "tribal" precolonial. Estos países son Zanzíbar (árabes y afro—shirazis), Ruanda (tutsis y hutus), Burundi (tutsis y hutus), Madagascar (merinas y otros). En todos estos casos, a excepción de Burundi, el estrato in-

ferior mayoritario antes de la colonización ha alcanzado ahora la posición política más elevada (véase Lofchie 1963; Kuper 1970; Ziegler 1967; Kent 1962). En aquellos lugares en los que existían sistemas de estratificación precoloniales similares dentro de unidades más amplias coloniales y poscoloniales similares dentro de unidades más amplias coloniales y poscoloniales, el resultado político ha sido mucho más ambiguo (sultanatos fulani en Nigeria y Camerún, reinos hima en Uganda y Tanganika).

Desde que se alcanzaron el autogobierno y la independencia se han registrado numerosas "repatriaciones" de africanos a sus países de origen. Los imperios son obviamente liberales en el movimiento de las poblaciones, que favorecen el aprovechamiento óptimo de personal. Por otra parte, los Estados—nación tratan precisamente de demostrar que los privilegios corresponden a la condición de ciudadano.

Los políticos fueron el primer grupo que sintió esta presión. Al aproximarse la independencia, tendieron a desaparecer las categorías de ciudadano del Africa Occidental francesa o del Africa Oriental británica. Los malineses que habían hecho su carrera política en Alto Volta o los ugandeses que habían hecho la suya en Kenia creyeron prudente volver a su base de origen. Además de estos reconocimientos discretos de la nueva realidad política, tuvieron lugar expulsiones públicas y semipúblicas de amplias categorías de personas: gentes de Dahomey (y de Togo) de Costa de Marfil, Níger y otros territorios; de nigerianos y togoleses de Ghana, de malineses de Zaire. En todos estos casos, los expulsados habían ocupado posiciones importantes en la economía monetaria en una época de creciente desempleo. Los grupos en cuestión se vieron definidos de improviso como no nacionales en lugar de como africanos. Esto fue cierto aún más en lo que respecta a las categorías de no africanos, incluso allí donde en algunos casos habían adoptado la ciudadanía formal: árabes en Zanzíbar,

asiáticos en Kenia, expulsiones esporádicas de libaneses en Ghana. Hasta el momento no se ha registrado ninguna expulsión a gran escala de europeos en el Africa negra, aunque hubo un éxodo de belgas del Zaire en determinado momento.

Este rápido esbozo del panorama africano pretende subrayar una cuestión: no tiene ninguna utilidad distinguir entre las supuestas variedades de grupos de *status*, como grupos étnicos, grupos religiosos, razas, castas. Son variaciones de un solo tema: agrupar a la gente por una afinidad que míticamente precede a la actual situación económica y política y que reivindica una solidaridad que excede a las que se definen en términos de clase o ideología. Por consiguiente, y como afirma Akiwowo (1964, pág. 162) del tribalismo, "parecen un conjunto de respuestas tipo, de ajustes de adaptación si lo desean, a las consecuencias no previstas de los procesos de construcción de la nación". O, para decirlo con las palabras más categóricas de Skinner (1967, pág. 173), su función fundamental es "permitir que la gente se organice en entidades sociales, culturales o políticas capaces de competir con otras por cualesquiera bienes y servicios que se consideren valiosos en su entorno".

En la medida en que esta función es inherente al concepto, los grupos de *status* no pueden existir por definición antes que cierta sociedad más amplia de la que forman parte, ni siquiera cuando los grupos afirmen estar organizados o existir en más de un sistema social (11). Lo que Fried (1967, pág. 15) afirma con cautela de las "tribus" es cierto también que todos los grupos de *status*:

"La mayor parte de las tribus parecen ser fenómenos secundarios en un sentido muy concreto: pueden ser el resultado de procesos estimulados por la aparición de sociedades relativamente bien organizadas entre otras sociedades organizadas de forma mucho más simple. Si podemos demostrar este extremo, el tri-

balismo puede considerarse una reacción a la creación de una estructura política compleja y no como la fase preliminar necesaria de su evolución".

En la situación del mundo moderno, un grupo de *status* es una reivindicación colectiva del poder y de la asignación de bienes y servicios dentro de un Estado—nación por razones oficialmente ilegítimas.

¿Qué relación guardan estas reivindicaciones con las reivindicaciones de solidaridad de clase? Al emplear el concepto de clase, Marx distinguía entre clases *an sich* y clases *für sich*. Weber (1968, pág. 930) repetía esta distinción cuando afirmaba: "Así pues, toda clase puede ser portadora de cualquiera de las innumerables formas posibles de la acción de clase, pero esto no es necesariamente así. en cualquier caso, una clase no constituye por sí misma un grupo *(Gemeinschaft)*".

¿Por qué las clases no son siempre *für sich*? De hecho, ¿por qué lo son en tan escasas ocasiones? O, para formular la pregunta de otro modo, ¿Cómo explicamos que la conciencia de grupo de *status* sea una fuerza política tan extendida y poderosa en Africa y en todo el mundo, ahora y a lo largo de la historia? Responder que se trata de una conciencia falsa es simplemente hacer retroceder un paso la pregunta en el terreno de la lógica, ya que entonces deberíamos preguntar por qué la mayor parte de la gente exhibe una conciencia falsa la mayor parte del tiempo.

Weber (1968, pág. 938) tiene una teoría que explica este punto: "Por lo que se refiere a las condiciones económicas generales que explican el predominio de la estratificación por el *status*, solo podemos decir lo siguiente. Cuando las bases de la adquisición y distribución de bienes son relativamente estables, se favorece la estratificación por el *status*. Todas las repercusiones tecnológicas y las transformaciones económicas ponen en peligro la estratificación por el *status* y traen al primer plano la situación de clases. Las épocas y los países en los que la situación de clases pura y simple adquiere

una significación predominante coinciden regularmente con los países y periodos que registran transformaciones técnicas y económicas. Toda ralentización del cambio en la estratificación económica conduce, en su momento, al crecimiento de la estructura de *status* y explica el replanteamiento de la importancia de la función del honor social".

La explicación de Weber parece muy sencilla: hace que la conciencia de clase se corresponda con el progreso y el cambio social, la estratificación por el *status* con la expresión de fuerzas retrógradas; se trata de una especie de marxismo vulgar. Aunque podamos coincidir con el núcleo moral del teorema, no es de gran valor para predecir los pequeños cambios de la realidad histórica ni explica por qué podemos encontrar iniciativas económicas modernas auspiciadas por grupos de *status* (véase Favret 1967), así como mecanismos para el mantenimiento del privilegio tradicional en la conciencia de clase (véase Geertz 1967).

Favret (1967, pág. 73) nos ofrece una pista en su estudio de una rebelión bereber en Argelia:

"... [en Argelia] los grupos primordiales no tienen una existencia sustancial, inconsciente de su arcaísmo, sino una existencia reactiva. El antropólogo, tentado por la recopilación de fenómenos políticos tradicionales, se expone pues a un contrasentido magistral si los interpreta ingenuamente, pues su contexto está invertido en la actualidad. La elección de los herederos de las tribus segmentarias del siglo XIX ya no guarda relación con los fines (participar en el poder central o institucionalizar la disidencia) pues ya sólo es posible la primera opción. La elección o el destino de los campesinos del sector agrícola subdesarrollado está en los medios de alcanzar este fin; entre ellos, paradójicamente, la disidencia".

Favret nos induce a examinar las reivindicaciones basadas en la afiliación a un grupo de *status* no en los términos intelectuales de los actores de la situación,

sino en los términos de las funciones reales que esas reivindicaciones desempeñan en el sistema social. Moerman realiza un llamamiento similar en un análisis de una tribu de Tailandia, los lues, acerca de los cuales formula tres incisivas preguntas: ¿Qué son los lues? ¿Por qué son lues? ¿Por qué son los lues? ¿Cuántos son los lues? Su conclusión es la siguiente (1968, pág. 167):

"Los mecanismos de identificación étnica, con su considerable potencial para hacer cada conjunto étnico de personas una empresa común con innumerables generaciones de historia no estudiada, parecen ser universales. Los científicos sociales deberían, por tanto, describir y analizar las formas en que se usan, y no limitarse, como hacen los nativos, a utilizarlos como explicaciones ... Es muy posible que las categorías étnicas rara vez sean temas adecuados para los atributos humanos interesantes".

Quizá podamos replantear entonces la trinidad weberiana de clase, grupo de *status* y partido, no como tres grupos diferentes y coincidentes, sino como tres formas existenciales distintas de la misma realidad esencial. En ese caso, ya no se trata de la cuestión weberiana de las condiciones en las que la estratificación por el *status* predomina sobre la conciencia de clase, sino de las condiciones en las cuales un estrato se constituye en clase, en grupo de *status* o en partido. Para esta conceptualización, no sería necesario afirmar que las fronteras del grupo en sus sucesivas encarnaciones sería idéntica (o, todo lo contrario, sería inútil darle denominaciones diferentes), si no que, en un momento dado, en cualquier estructura social hay un conjunto limitado de grupos que están en relación y en conflicto entre sí.

Otro enfoque, sugerido por Rodolfo Stavenhagen, consiste en ver los grupos de *status* como "fósiles" de las clases sociales (1962, págs. 99—101):

"Las estratificaciones, (es decir, los grupos de status) agrupaciones sociales, representan generalmente lo que

podemos llamar fijaciones sociales —con frecuencia incluso fijaciones jurídicas y, en todos los casos, fijaciones mentales— de ciertas relaciones de producción representadas por las relaciones de clases. En las fijaciones sociales intervienen otros factores secundarios y accesorios (por ejemplo, religiosos, étnicos) que refuerzan la estratificación y tienen al mismo tiempo por función sociológica liberarla de sus vínculos con la base económica; en otros términos, mantenerla en vigor aunque su base económica se modifique. Por consiguiente, las estratificaciones pueden considerarse también justificaciones o racionalizaciones de la superestructura social, es decir, ideologías. Como todos los fenómenos de superestructura social, la estratificación adquiere una inercia propia que la mantiene, aunque las condiciones que estuvieron en su origen hayan cambiado. A medida que las relaciones entre las clases se modifican, las estratificaciones se transforman en "fósiles" de las relaciones de clases sobre las cuales se basaron en un principio. Por otra parte, parece que los dos tipos de agrupación (clase dominante o estrato superior) pueden coexistir durante algún tiempo e incrustarse en la estructura social según las circunstancias históricas concretas. Pero, antes o después, se desarrolla un sistema nuevo de estratificación que corresponde mejor a la estructura de clases existente.

En un análisis posterior, utilizando datos de América central, Stavenhagen expone cómo, en una situación colonial, dos grupos de *status* inferiores, de características similares a las castas, en ese caso los indios y los ladinos, pudieron aparecer, enraizarse y sobrevivir a las diferentes presiones en lo que el autor denominaba clarificación de clase. Stavenhagen afirma que dos formas de dependencia (una forma colonial, basada en la descriminación étnica y la subordinación política, y una forma de clase, basada en las relaciones laborales) se desarrollaron al unísono y reflejaron un sistema de rangos paralelo. Después de la independencia, y a

pesar del desarrollo económico, la dicotomía entre indios y ladinos, "profundamente enraizada en los valores de los miembros de la sociedad", permaneció como "una fuerza esencialmente conservadora" en la estructura social. "Reflejando una situación del pasado (esta dicotomía) actuó como un freno sobre el desarrollo de las nuevas relaciones de clase" (1963, pág. 94). Según esta versión, la estratificación actual sigue siendo un fósil del pasado, pero no es simplemente un fósil de las relaciones de clase *per se*.

Otro enfoque consistiría en considerar la afiliación de clase o de *status* como opciones abiertas a los diversos miembros de la sociedad. Este es el enfoque de Peter Carstens. Dos documentos recientes, uno de Carstens (1970) y otro de Allen (1970), coinciden en que los africanos que trabajan la tierra en las zonas rurales deberían considerarse "campesinos" integrantes de la "clase trabajadora", es decir, personas que venden su fuerza de trabajo aunque técnicamente sean agricultores autónomos de cultivos de subsistencia. Sin embargo, mientras que a Allen le interesa subrayar la pauta de alternancia vinculada entre la agricultura de cultivos de subsistencia y trabajo asalariado (12).
a Carstens le interesa más explicar los mecanismos de los grupos de *status* de la organización de clases campesina, es decir, lo que denomina "sistemas de *status* campesinos".

Carstens (1970, pág. 9) comienza afirmando que "la conservación o recuperación de tenues lealtades tribales son recursos que las personas pueden utilizar para establecer un prestigio o una estima". Carstens nos recuerda (1970, pág. 10) que "las mismas instituciones que ejercieron la fuerza oculta que produjo una *clase* campesina también crearon los sistemas de *status* campesino. Por ejemplo la forma más segura de conseguir el reconocimiento, el prestigio y la estima a los ojos de la clase dominante, así como de los campesinos locales, es

participar en las instituciones educativas y religiosas impuestas desde fuera". De ahí se sigue, por tanto, que "sólo mediante la manipulación de sus sistemas internos de *status* son capaces de conseguir el acceso a otros sistemas de *status* localizados en la clase superior. La estrategia de la manipulación del *status* se considera pues el medio para cruzar las fronteras de las clases". (1970, pág. 8).

La fuerza de la estratificación por el *status* puede apreciarse desde esta perspectiva. El honor derivado del *status* no es sólo un mecanismo para que los triunfadores de antaño mantengan sus ventajas en el mercado contemporáneo, la fuerza retrógrada descrita por Weber; también es el mecanismo mediante el cual las capas en ascenso alcanzan sus fines dentro del sistema (de ahí la correlación entre la elevada conciencia étnica y la educación, sobre la que Colson llamaba la atención). Con el apoyo de dos de estos grupos importantes, la primacía ideológica del grupo de *status* es fácilmente comprensible. Se necesita una situación organizativa no habitual para romper esta combinación de elementos interesados en mantener este pretexto (o esta realidad, no hay ninguna diferencia).

Weber estaba equivocado. La conciencia de clase no comienza a manifestarse cuando tienen lugar el cambio o la transformación social. Toda la historia moderna demuestra la falsedad de esta tesis. La conciencia de clase sólo comienza a manifestarse en una circunstancia mucho más excepcional, en una situación "revolucionaria", de la cual la conciencia de clase es a la vez expresión y pilar ideológicos. En este sentido, el instinto conceptual marxista básico era correcto.

Volvamos ahora a la realidad empírica del Africa independiente contemporánea a la luz de esta disgresión teórica. El Africa negra independiente está compuesta hoy por una serie de Estados—nación, miembros de las Naciones Unidas, casi ninguno de los cuales puede considerarse una sociedad nacional, en el sentido

de que tenga una estructura política, una economía y una cultura relativamente autónomas y centralizadas. Todos estos Estados forman parte del sistema social mundial y la mayoría están bien integrados en redes económicas imperiales concretas. Sus grandes líneas económicas son básicamente similares. La mayoría de la población trabaja la tierra para producir cosechas destinadas a un mercado mundial y proporcionar alimento para su subsistencia. La mayoría son trabajadores, ya sea porque perciben un salario del propietario de la tierra o porque son trabajadores autónomos en una situación en la que están obligados a ganar dinero en efectivo (y a considerar la agricultura como una alternativa económica a otros tipos de empleo asalariado). Hay otros que trabajan como obreros no especializados en zonas urbanas, a menudo formando parte de una pauta de migración circulatoria.

En cada país, hay una clase burocrática instruida que trabaja en su mayor parte para el gobierno y que pretende transformar parte de su riqueza en propiedades. En todos los casos, hay ciertos grupos (uno o varios) que están representados de forma desproporcionada en la clase burocrática, del mismo modo que otros grupos están representados de manera desproporcionada en los asalariados urbanos. Casi en todas partes, un grupo de blancos vive disfrutando de una posición social elevada y ocupando puestos técnicos. Su prestigio apenas ha cambiado desde la dominación colonial. El elevado rango local de los blancos refleja la posición de estos países en el sistema económico mundial, en el que son naciones "proletarias" que padecen los efectos del "intercambio desigual" (13).

El grado de autonomía política representada por la soberanía formal permitió a las élites o los grupos elitistas locales buscar su movilidad ascendente en el sistema—mundo mediante una rápida expansión del sistema educativo de sus respectivos países. Lo que es funcional individualmente en términos del siste-

ma—mundo es disfuncional colectivamente. Lo que a nivel del sistema—mundo funciona no proporciona suficientes puestos de trabajo a nivel nacional. Esto obliga a los grupos de élite a encontrar criterios que les permitan recompensar a algunos de sus integrantes y rechazar a otros. Las líneas concretas de esta división son arbitrarias y variables en los detalles. En algunos lugares, la división sigue líneas étnicas, en otros religiosas, en otros raciales. En la mayoría, alguna combinación implícita de todas estas variables.

Estas tensiones de los grupos de *status* son expresiones ineficaces y contraproducentes de las frustraciones de clase; son el material que compone cotidianamente política y la vida social africanas contemporáneas. Los periodistas, que habitualmente están más cerca de las percepciones populares que los científicos sociales, tienden a llamar "tribalismo" a este fenómeno cuando escriben sobre el Africa negra. Los conflictos tribales o étnicos son una realidad, como atestiguan con toda elocuencia las guerras civiles de Sudán y Nigeria. Son conflictos étnicos en el sentido de que las personas involucradas en ellos están impulsadas normalmente por análisis que utilizan categorías étnicas (o grupos de *status* comparables); además, suelen exhibir fuertes lealtades étnicas. No obstante, detrás de la "realidad" étnica subyace un conflicto de clase, no muy lejos de la superficie. Me refiero a la siguiente propuesta, directa y empíricamente verificable, aunque no se haya verificado definitivamente: si desaparecen las diferencias de clase que se corresponden (o coinciden) con las diferencias de grupo de *status* (que serían sustituidos sin duda por otros). Las lealtades de los grupos de *status* son vinculantes y afectivas, de tal modo que parece difícil que las lealtades de clase sean distintas a las que se registran en momentos de crisis, pero también son más transitorias desde la perspectiva del análisis. Si la sociedad se "integrase" étnicamente, los antagonismos de clase no disminuirían, sino que de hecho ocurriría lo contrario.

Una de las funciones de la red de afiliaciones de los grupos de *status* es ocultar la realidad de las diferencias de clase. Sin embargo, en la medida en que esas diferencias o esos antagonismos de clase concretos disminuyan o desaparezcan, los antagonismos de los grupos de *status* (si no las diferencias, aunque tal vez incluso las diferencias) también disminuirán o desaparecerán.

En el Africa negra se habla de conflicto "étnico". En los Estados Unidos o en Sudáfrica, se habla de conflicto "racial". ¿Tiene alguna utilidad el empleo de una palabra especial, *raza,* para describir agrupaciones en virtud del *status* que son las más destacadas en algunos países pero no en otros (como en los Estados del Africa negra)? Si considerásemos cada caso nacional como distinto y lógicamente independiente, esa utilidad no existiría, ya que la estratificación a través del *status* cumple el mismo objetivo en todos.

Pero los casos nacionales no son distintos y lógicamente independientes. Forman parte de un sistema mundial. El *status* y el prestigio en el sistema nacional no pueden separarse del *status* y el rango en el sistema—mundo, como ya hemos indicado al estudiar el papel de los europeos blancos residentes en el Africa negra actual. Hay grupos de *status* internacionales y nacionales. Cuando empleamos el término raza nos referimos fundamentalmente a un grupo de *status* internacional Existe una división fundamental entre blancos y no blancos. (Naturalmente, hay variedades de no blancos, y la categorización difiere según el tiempo y el lugar). Una de las agrupaciones posibles estaría en función del color de la piel, pero no es de hecho la dominante. Otra más común se realiza en función del continente, aunque los árabes suelen reivindicar considerarse una agrupación quasi-continental.

A efectos de esta dicotomía internacional, el color de la piel no es pertinente. Los términos "blanco" y "no blanco" tienen muy poco que ver con el color de la piel. "¿Qué es un negro? Y, para empezar, ¿de qué color

es?", preguntaba Jean Genet. Cuando los africanos niegan, como lo hace la mayoría, que el conflicto entre los árabes de piel más clara del norte de Sudán y los nilotas de piel más oscura del sur de Sudán sea un conflicto racial, no son hipócritas, sino que reservan el término *raza* para una tensión social internacional concreta. No es que el conflicto de Sudán no sea real y no se exprese en términos de grupo de *status*; así es, pero es un conflicto que, aunque similar en la forma, es políticamente distinto del que enfrenta a negros y blancos en los Estados Unidos o a africanos y europeos en Sudáfrica. La diferencia política estriba en su significado en y para el sistema mundial.

La raza es, en el mundo contemporáneo, la única categoría de grupo de *status* internacional. Ha sustituido a la religión, que desempeño ese papel desde al menos el siglo VIII de nuestra era. en este sistema es el rango, más que el color, el que determina la pertenencia al grupo de *status*. Así, en Trinidad puede haber un movimiento "Black Power" dirigido contra un gobierno integrado en su totalidad por negros, por considerar que este gobierno funciona como aliado del imperialismo norteamericano. Así, los separatistas de Quebec pueden llamarse los "negros blancos" de América del Norte. Así, el panafricanismo puede incluir a los árabes de piel blanca del norte de Africa, pero excluir a los afrikaners de piel blanca de Sudáfrica. Así, Chipre y Yugoslavia pueden ser invitados a las conferencias tricontinentales (Asia, Africa y América Latina), pero puede excluirse a Israel y Japón. Como categoría de grupo de *status*, la raza es una representación colectiva confusa de una categoría de clase internacional, la de las naciones proletarias. Por consiguiente, el racismo es simplemente el acto de mantener la estructura social internacional existente, y no un neologismo para designar la discriminación racial. No se trata de que sean fenómenos distintos. Obviamente, el racismo utiliza la discriminación como parte de su repertorio de tácticas; un

arma fundamental, desde luego. Pero pueden existir muchas situaciones en las que haya racismo sin discriminación, en cualquier sentido inmediato. Quizá pueda haber incluso descriminación sin racismo, aunque esto parece más difícil. Lo importante es ver que estos conceptos se refieren a acciones en el seno de organizaciones sociales de dimensiones relativamente reducidas.

En resumen, mi observación principal es que los grupos de *status* (así como los partidos) son una representación colectiva confusa de las clases. Las líneas confusas (y por lo tanto incorrectas) favorecen los intereses de numerosos elementos distintos en la mayor parte de las situaciones sociales. A medida que se agudiza el conflicto social, las líneas de los grupos de *status* se aproximan asintóticamente a las líneas de las clases; en ese momento podemos ver el fenómeno de la "conciencia de clase". Pero la asíntota no se alcanza nunca. De hecho, es como si hubiera un campo magnético alrededor de la asíntota que rechazase la curva que se aproxima. Por último, la raza es una forma concreta de grupo de *status* en el mundo contemporáneo, la que indica el rango en el sistema social mundial. En este sentido, no hay tensiones raciales en la actualidad en los Estados del Africa negra independiente. Sin embargo, una de las expresiones de la identidad nacional, cuando se alcance, será el fortalecimiento de la conciencia de los grupos de *status* internacionales, o la identificación racial, que solo se vencerán o superarán a medida que nos aproximemos a la asíntota de la conciencia de clase internacional.

NOTAS

1.— Empleamos el término contribuido por Shils (véase Shils 1957, págs. 130—145). Para Shils, las cualidades primordiales son las "significativas y relacionales", más que una mera "función de interacción". Su significado (pág. 142) es "inefable" (cfr. Geertz 1963).

2.— La definición de Weber (1968, pág. 932) hace hincapié en el honor:

"A diferencia de las clases, los Stände (grupos de *status*) son normalmente grupos. Sin embargo, a menudo son de naturaleza amorfa. A diferencia de la "situación de clase" determinada meramente por el aspecto económico, queremos definir como *situación de status* todo componente característico de la vida humana que esté determinado por una estimación social del *honor* concreta, ya sea positiva o negativa. Tanto las personas que poseen propiedades como las que carecen de ellas pueden pertenecer al mismo grupo de *status*, y a menudo así ocurre con consecuencias muy tangibles. En su contenido, el honor asignado al *status* se expresa normalmente mediante el hecho de que, ante todo, se espera un *estilo de vida* específico de todos los que desean pertenecer al círculo.

3.— La literatura en lengua francesa es aún más confusa, ya que muchos autores emplean la palabra "raza" donde los autores anglófonos emplean "tribu".

4.— Jean Suret—Canale (1969, pág. 112) afirma que ambos fenómenos se derivan de situaciones de con-

quista, pero que, por alguna razón no explicada, la asimilación avanza con mayor rapidez en algunas zonas que en otras:

"Mientras los antagonismos de clase siguieron estando poco desarrollados en el interior de la tribu no apareció una superestructura estatal pero allí donde los antagonismos de clase se desarrollaron con la extensión de la esclavitud y la formación de una aristocracia tribal, aparecieron diversos tipos de *status*. Cuando la formación de estos Estados ha implicado la sumisión y la incorporación de otros grupos tribales, y la formación en el marco del Estado de una nueva unidad cultural y lingüística, los vestigios de la organización tribal desaparecieron más o menos por ejemplo, en el Estado zulú. Puede ocurrir que la división en clases conserve la apariencia de una posición tribal: así ocurría en las monarquías de la zona interlacustre del Africa oriental (Ruanda, Burundi, etc.), donde los conquistadores ganaderos tutsis constituyeron la aristocracia que dominó a los campesinos autóctonos hutus".

5.— Véase el excelente estudio de la organización social de estas sociedades no jerárquicas en Horton (1971).

6.— Véase Busia (1951). Busia describe con cierto detalle las causas y consecuencias de una escisión entre cristianos y no cristianos entre los ashanti.

7.— Uganda es un caso de primera magnitud, en el que la política cristalizó en cierta medida siguiendo una tricotomía religiosa: protestantes, católicos y musulmanes.

8.— He mantenido esta postura en Wallerstein (1960).

9.— Esta cuestión se trata en las obras de Georges Balandier y Franz Fanon.

10.— En Wallerstein (1967) he estudiado por qué esto fue así, y cuáles fueron las consecuencias de esta definición de la "africanidad" no basada en el color de la piel.

11.— Véase Weber (1968, pág. 939): "Deberíamos añadir una observación más general sobre las clases, los grupos de *status* y los partidos: el hecho de que presupongan una asociación más amplia, especialmente en el marco de una estructura política, no significa que se limiten a ella. Por el contrario, es bien sabido desde siempre que esa asociación va más allá de las fronteras estatales pero su objetivo no es necesariamente el establecimiento de un nuevo dominio territorial. En general, pretenden influir en la estructura política existente". Excepto, debo añadir, en la medida en que se considere la lealtad a un Estado—nación de un sistema—mundo como una expresión de la conciencia de grupo de *status*.

12.— "*Los asalariados experimentan fluctuaciones* en su nivel de vida y empleo, mientras que los productores campesinos experimentan fluctuaciones en su nivel de vida y en la intensidad del trabajo. Sin embargo, una depresión en el nivel de vida de los asalariados o un incremento del desempleo producen un movimiento de regreso de la fuerza de trabajo a la producción campesina, o se soporta porque los recursos de la producción campesina existen como cobertura aseguradora" (Allen 1970). Véase un argumento similar en Arrighi (1969).

13.— Véase Emmanuel (1969) para una elaboración del concepto y una explicación de sus consecuencias sociales.

Referencias bibliográficas

Akiwowo, Akinsola A. 1964: "The Sociology of Nigerian Trivalism", Phylon, 25: 2 (Verano), 155—163.

Allen, V.L. 1970: "The Meaning and Differentiation of the Working Class in Tropical Africa". Presentado en el Séptimo Congreso Mundial de Sociología, Varna, Bulgaria (13—19 de septiembre).

Arrighi, Giovanni. 1969: "L Offertá di lavoro in una

perpectica storica". En *Sviluppo economico e sovrastrutture in Africa*, págs. 89—162. Turín: Einaudi.
Arrighi, Giovanni y John S. Saul, 1973: *Essays on the Political Economy of Africa.* Nueva York: Monthly Review Press.
Busia, K.A. 1951: *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti.* Londres: Oxford University Press.
Carstens, Peter. 1970: "Problems of Peasantry and Social Class in Southern Africa". Presentado en el Séptimo Congreso Mundial de Sociología, Varna, Bulgaria (13—19 de septiembre).
Colson, Elizabeth. 1967: "Contemporary Tribes and the Development of Nationalism". En June Helm (ed.), *Essays on the Problem of Tribe*, págs. 201—206. Actas de la Reunión Anual de Primavera de 1967 de la American Ethnological Society.
Edel, May. 1965: "African Tribalism: Some Reflections on Uganda". *Political Science Quarterly*, 80: 3 (septiembre), 357—372.
Emmanuel, Arghiri. 1969: *L Echange inégal.* París: Maspero.
Favret, Jeanne. 1967: "Le traditionalism par excés de modernité". *Archives européenes de sociologie*, 8: 1, 71—93.
Fried, Morton H. 1967: "On the Concept of 'Tribe' and 'Tribal Society'. En June Helm (ed.) *Essays on the Problem of Tribe*, págs. 3—20. Actas de la Reunión Anual de Primavera de 1967 de la American Ethnological Society.
Froelich, J.—C. 1962: *Les Musulmans d Afrique Noire.* París: Ed. de l Orante.
Geertz, Clifford. 1963: "The Integrative Revolution, Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States". En C. Geertz (ed.), *Old Societies and New States*, págs. 105—157. Glencoe: Free . Press. 1967:"Political Past, Political Present". *Archives européennes de sociologie*, 8: 1, 1—14.

Hodgkin, Thomas. 1962: "Islam and National Movements in West Africa". *Journal of African History,* 3: 1, 323—327.
Hopkins, Terence K. 1967: "Politics in Uganda: the Buganda Question". En J. Butler y A.A. Castagno, Jr. (eds.), *Transition in African Politics,* Boston University Papers on Africa, págs. 251—290. Nueva York: Praeger.
Horton, Robin. 1971: "Stateless Societies in the History of West Africa". En J.F.A. Ajayi y M. Crowder (eds.), *A History of West Africa* (2 vols.), vol. 1. Londres: Longmans.
Jesman, Czeslaw. 1963:*The Ethiopian Paradox.* Londres: Oxford University Press.
Kent, Raymond. 1962:*From Madagascar to the Malagasy Republic.*Nueva York: Praeger.
Kuper, Leo. 1970: "Continuities and Discontinuities in Race Relations: Evolutionary or Revolutionary Change". *Cahiers d études africaines* 10: 3 ((39), 361—383.
Lewis, I.M. 1958: "Modern Political Movements in Somaliland". *Africa,* 28: 3 (julio), 244—261; 28: 4 (octubre), 344—363.
Lofchie, Michael. 1963: "Party Conflict in Zanzibar". *Journal of Modern African Strudies,* 1: 2, 185—207.
Milcent, Ernest. 1967: "Tribalisme et vie politique dans les Etats du Bénin", *Revue française d études politiques africaines,* 18 (junio), 37—53.
Moerman, Michael. 1967: "Being Lue: Uses and Abuses of Ethnic Indentification". En June Helm (ed.), *Essays on the Problem of Trive,* págs. 153—169. Actas de la Reunión Anual de Primavera de 1967 de la American Ethnological Society.
Paques, Viviana. 1967: "Alcuni problemi umani posti dallo sviluppo economico e sociale: II case della Republica del Ciad". *II Nuovo Osservatore,* 8: 63 (junio), 580—584.
Rotberg, Robert I. 1967: "Tribalism and Politics in Zambia". *Africa Report,* 12: 9 (diciembre), 29—35.

Rothschild, Donald. 1969: "Ethnic Inequalities in Kenya". *Journal of Modern Africa Studies,* 7: 4, 689—711.
Schwartz, Walter. 1968:*Nigeria,* Londres: Pall Mall Press.
Shepherd, Geor e W., Jr. 1966: "National Integration and the Southern Sudan." *Journal of Modern African Studies,* 4: 2, 193—212.
Shils, Edward. 1967: "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties". *British Journal of Sociology,* 8: 2 (junio), 130—145.
Skinner, Elliott P. 1963: "Strangers in West African Societies". *Africa,* 33: 4 (octubre), 307—320. 1967: "Group Dynamics in the Politics of Changing Societies: The Problem of 'Tribal' Politics in Africa". En June Helm (ed.), *Essays on the Problem of Tribe,* págs. 170—185. Actas de la Reunión Anual de Primavera de 1967 de la American Ethnological Society.

Stavenhagen, Rodolfo. 1962: Estratificación social y estructura de clases (un ensayo de interpretación). *Ciencias Políticas y sociales,* 8: 27 (enero—marzo), 73—102. 1963: "Clases, colonialismo y aculturación: ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica". *América Latina,* 6: 4 (octubre—diciembre), 63—103.
Suret—Canale, Jean. 1969: "Tribus, classes, nations". *La nouvelle revue internationale,* 130 (junio), 110—124.

Wallerstein, Immanuel. 1960: Ethnicity and National Integration in West Africa. *Cahiers d études africaines,* 3 (octubre), 129—139. 1967. *Africa: The Politics of Unity.* Nueva York: Random House. 1971: "The Range of Choice: Constraints on the Policies of Governments of Contemporary African Independent States". En Michael F. Lochtie (ed.), *The State of the Nations,* págs. 19—33. Berkeley: University of California Press.

Waston, J.H.A. 1963: "Mauritania: Problems and Prospects". *Africa Report,* 8: 2 (febrero), 3—6.

Weber, Max. 1968:*Economy and Society* (3 vols.). Nueva York: Bedminster Press.

Ziegler, Jean. 1967: "Structures ethniques et partis politiques au Burundi". *Revue française d études politiques africaines,* 18 (junio), 54—68.

12

El "racismo de clase"

Etienne Balibar

Los análisis cultos del racismo, desde el momento en que dan prioridad al estudio de las *teorías* racistas, plantean que el racismo "sociológico" es un fenómeno *popular*. Por ello, el desarrollo del racismo en la clase obrera (que parece contra natura a los militantes socialistas y comunistas) se convierte en el efecto de una tendencia que sería inherente a las masas. El racismo institucional se ve proyectado en la construcción de esta categoría psicosociológica de "masa". Por lo tanto, hay que tratar de analizar el proceso de desplazamiento que, al pasar de las clases a las masas, hace aparecer a estas últimas como *sujeto* y como *objeto* predilecto del racismo.

¿Se puede decir que una clase social, por su posición, su ideología (por no decir su identidad) está predispuesta a las actitudes y a los comportamientos racistas? Esta cuestión se planteó sobre todo a propósito de la ascensión del nazismo, en primer lugar de forma especulativa, luego por medio de diversos indicadores empíricos (1). El resultado es completamente paradójico, ya que no hay prácticamente ninguna clase social de

la que no se haya sospechado, con una marcada predilección por la "pequeña burguesía". Sin embargo, este concepto es notoriamente equívoco, pues traduce más bien las aporías de un análisis de clases concebido como un despiece de la sociedad en franjas de población mutuamente excluyentes. Como a cualquier pregunta con un origen que encubra una imputación política , tenemos interés en darle la vuelta: no se trata de buscar en la naturaleza de la pequeña burguesía las bases de racismo que invade la vida cotidiana (o del movimiento que lo apoya), sino de tratar de entender cómo el desarrollo del racismo hace emerger una masa "pequeñoburguesa" a partir de diferentes situaciones materiales. A la pregunta mal planteada de las bases del racismo, opondremos una pregunta más decisiva y compleja , que la primera ocultaba en parte: la de las relaciones entre el racismo , como complemento del nacionalismo, y la irreductibilidad del conflicto de clases en la sociedad. Tendremos que preguntarnos de qué modo el desarrollo del racismo desplaza el conflicto de clases o, más bien, en qué transforma a este último una relación "racificante". También, a la inversa, en qué medida el hecho de que la alternativa nacionalista a la lucha de clases adopta específicamente la forma de racismo puede considerarse como un indicio del carácter irreconciliable de este último. Por supuesto, esto no quiere decir que no sea decisivo examinar en una coyuntura dada el modo en que la condición de clase (hecha de condiciones materiales de existencia y de trabajo, pero también de tradiciones ideológicas y de relaciones prácticas con la política) determina los efectos del racismo en la sociedad: la frecuencia y las formas del "*paso al acto*", el discurso que lo expresa, la adhesión al racismo militante.

Las señales de una sobredeterminación constante del racismo por la lucha de clases son tan identificables universalmente en su historia como lo es la determinación nacionalista, y siempre están ligadas al núcleo de

sentido de sus obsesiones y de sus prácticas. Esto basta para demostrar que nos estamos enfrentando con una determinación mucho más concreta y decisiva que las generalidades, tan caras para los sociòlogos de la "modernidad". No basta con ver en el racismo (o en el binomio nacionalismo—racismo) una de las expresiones paradójicas del individualismo o del igualitarismo que caracterizan a las situaciones modernas (según la antigua dicotomía de las sociedades "cerradas", "jerarquizadas" y las sociedades "abiertas", "móviles"), o una reacción de defensa contra este individualismo que se traduciría en la nostalgia de un orden social "comunitario" (2). El individualismo sólo existe en las formas concretas de la competencia de mercado (incluida la competencia entre fuerzas de trabajo), en equilibrio inestable con la asociación de los individuos, bajo el condicionamiento de la lucha de clases. El igualitarismo sólo existe en las formas contradictorias de la democracia política (en aquellos lugares donde la hay), del "Estado—providencia" (en aquellos lugares donde lo hay), de la polarización de las condiciones de vida, de la segregación cultural, de la utopía reformista o revolucionaria. Estas determinaciones confieren al racismo una dimensión "económica" y no de simples figuras antropológicas.

No obstante, *la heterogeneidad* de las formas históricas de la relación entre el racismo y la lucha de clases crea problemas que van desde el modo en que el antisemitismo se desarrolló como "anticapitalismo" de pacotilla, alrededor del tema del "dinero judío", hasta el modo en que la categoría de la inmigración combina actualmente el estigma racial y el odio de clase. Cada una de estas configuraciones es irreductible (como las coyunturas correspondientes), lo que impide definir cualquier relación de "expresión" (o también de sustitución) sencilla entre racismo y lucha de clases.

En la manipulación del antisemitismo como señuelo anticapitalista, principalmente entre 1870 y 1945 (es

decir, en el periodo clave del enfrentamiento entre los Estados burgueses europeos y el internacionalismo proletario organizado); no sólo encontramos la elección de un chivo expiratorio en la rebelión de los proletarios, la explotación de sus divisiones, ni la representación proyectiva de los males de un sistema social abstracto por la personificación imaginaria de sus "responsables" (aunque este mecanismo sea esencial para el funcionamiento del racismo) (3). Encontramos la "fusión" de dos relatos históricos susceptibles de metaforizarse el uno al otro: por una parte, el relato de la formación de las naciones en detrimento de la unidad perdida de la "Europa cristiana", por otra, el relato del conflicto entre la independencia nacional y la internacionalización de las relaciones económicas capitalistas, con el riesgo de que a esta última corresponda una internacionalización de las luchas de clases. Por ello, el judío, por ser el excluido interior común a todas las naciones y también, por el odio teológico de que es objeto, testigo del amor que se supone unirá a los "pueblos cristianos", puede identificarse imaginariamente con el "cosmopolitismo del capital" que amenaza cada independencia nacional al tiempo que reactiva la pista de la unidad perdida (4).

La imágen es diferente cuando el racismo contra los inmigrados realiza la identificación máxima de la situación de clase y del origen étnico (cuyas bases reales existieron siempre en la movilidad interregional, internacional o intercontinental de la clase obrera, a veces masiva y a veces residual, pero nunca abolida, porque es precisamente uno de los rasgos específicamente proletarios de su condición). Combina esta identificación con la amalgama de las funciones sociales antagonistas: de este modo, los temas de la "invasión" de la sociedad francesa debida a los magrebíes, a la inmigración responsable del paro, están conectados con el del dinero de los emires del petróleo que compran "nuestras" empresas, "nuestras" casas de alquiler y "nues-

tras" residencias veraniegas. Esto explica en parte que los argelinos, los tunecinos o los marroquíes se encuentren con la denominación genérica de "árabes" (sin olvidar que este significante, verdadero pivote del discurso, conecta también entre sí estos temas y los del terrorismo, el islam, etc.). Tampoco hay que olvidar otras configuraciones, incluidas las procedentes de una inversión del valor de los términos: por ejemplo, el tema de la "nación proletaria", inventado quizá en los años veinte por el nacionalismo japonés (5), en cualquier caso llamado a desempeñar un papel crucial en la cristalización del nazismo, que no se puede silenciar cuando se cosideran sus recientes brotes.

La complejidad de estas configuraciones explica también por qué es imposible quedarse pura y simplemente con la idea de una *utilización* del racismo contra la "conciencia de clase" (como si ésta fuera a surgir naturalmente de la condición de clase, *a menos* que el racismo se lo impida, la desvíe y la desnaturalice), cuando estamos admitiendo como hipótesis de trabajo indispensable que "clase" y "raza" constituyen los dos polos antinómicos de una dialéctica permanente que reside en el núcleo de las representaciones modernas de la historia. Por otra parte, sospechamos que las visiones instrumentalistas, conspiradoras, del racismo en el movimiento obrero o entre sus teóricos (ya sabemos el elevado precio que se iba a pagar por ello: el mérito inmenso de W. Reich es haber sido uno de los primeros en preverlo), al igual que las visiones mecanicistas que ven en el racismo el "reflejo" de tal o cual condición de clase, tienen también la función de refutar la presencia del nacionalismo en la clase obrera y en sus organizaciones; es decir, el conflicto interno entre nacionalismo e ideología de clase, del que depende la lucha de las masas contra el racismo (al igual que la lucha revolucionaria contra el capitalismo). Lo que quisiera ilustrar aquí es la evolución de este conflicto interno, discutiendo algunos aspectos históricos del "racismo de clase".

Varios historiadores del racismo (Poliakov, Michéle Duchet y Madeleine Rebérioux, Colette Guillaumin, E. Williams, hablando de la esclavitud moderna, etc.) subrayaron que la noción moderna de raza, en tanto que se utiliza en un discurso de desprecio y discriminación, que sirve para escindir a la humanidad en "infrahumanidad" y "superhumanidad", inicialmente no tuvo una significación nacional (o étnica), sino una significación de clase, o (ya que se trata de representar la desigualdad de las clases sociales como una desigualdad natural) una significación de casta (6). Desde este punto de vista, su origen es doble: por una parte, la representación aristocrática de la nobleza hereditaria como una "raza" superior (es decir, el relato mítico por el que una aristocracia cuyo dominio ya está amenazado se asegura la legitimidad de sus privilegios políticos e idealiza la continuidad dudosa de su genealogía); por otra, la representación esclavista de las poblaciones sometidas a la trata como "razas" inferiores, predestinadas desde siempre a la servidumbre e incapaces de civilización autónoma. Es el origen de los discursos de la sangre, el color de la piel, el mestizaje. La noción de raza sólo se "etnificó" posteriormente, para integrarse en el complejo nacionalista, punto de partida de sus sucesivas metamorfosis. Así ilustramos el hecho de que, *desde el principio,* las representaciones racistas de la historia estén relacionadas con la lucha de clases. Este hecho sólo adquiere todo su valor cuando examinamos la forma en que evoluciona la noción de raza y la incidencia del nacionalismo desde las primeras imágenes del "racismo de clase"; en otras palabras, su determinación política.

La aristocracia no se concibió y se presentó a sí misma de entrada con la categoría de la "raza": se trata de un discurso tardío (7), cuya función es claramente defensiva, en Francia, por ejemplo (con el mito de la "sangre azul" y del origen "franco" o "germánico" de la nobleza hereditaria), que se desarrolla cuando la mo-

narquía comienza a "crear" en su seno una aristocracia nueva, administrativa y financiera, de origen burgués, haciendo así franquear una etapa decisiva a la formación del Estado—nación. El caso de la España clásica, tal como lo analiza Poliakov, es mucho más interesante: la persecución de los judíos tras la Reconquista, pieza indispensable para la conversión del catolicismo en religión de Estado, es también la marca de la cultura "multinacional" contra la que se realiza la hispanización (o más bien la castellanización). Está por ello estrechamente ligada a la formación de este prototipo del nacionalismo europeo. Reviste una significación más ambivalente aún cuando desemboca en la institución de los niveles de *limpieza de sangre* que heredará todo el discurso racista europeo y americano: procedente de la negación del mestizaje original con los árabes y los judíos, la definición hereditaria de la *raza* (y la inquisición correspondiente de sus títulos) sirve *a un tiempo* para aislar a una aristocracia interna y para conferir a todo el pueblo español una nobleza ficticia, para convertirlo en un "pueblo de señores" en el momento en que por medio del terror, el genocidio, la esclavitud, la cristianización forzada, conquista y domina el mayor de los imperios coloniales. En esta trayectoria ejemplar, el racismo de clase se transforma en racismo nacionalista, sin desaparecer por ello (8).

Más decisivo para el tema que nos ocupa es la inversión de valores a la que se asiste a partir de la primera mitad del siglo XIX. El racismo aristocrático ya está indirectamente conectado con la acumulación primitiva del capital, aunque sólo sea por su función en las naciones colonizadoras. Este racismo ya es prototipo de lo que los analistas de ahora llaman racismo "autorreferencial", que empieza por erigir en raza al dueño del discurso; de aquí la importancia de su posteridad imperialista, dentro del contexto colonial: los ingleses en la India, los franceses en Africa, por muy vulgar que sean su extracción, sus intereses, sus modales, se verán todos

como parte de la nobleza moderna. La revolución industrial, al tiempo que crea las relaciones de clase propiamente capitalistas, hace surgir el *nuevo racismo* de la época burguesa (el primer "neorracismo", desde el punto de vista histórico): el que se dirige al *proletariado* en su doble condición de población explotada (e incluso superexplotada, antes de los esbozos de Estado social) y de población políticamente amenazadora.

Louis Chevalier ha descrito detalladamente su red de significaciones (9). La noción de raza se libera de sus connotaciones históricas y teológicas para entrar en el campo de las equivalencias entre sociología, psicología, biología imaginaria y patología del "cuerpo social" precisamente en relación con la "raza de los obreros". Podemos reconocer aquí los temas obsesivos de la literatura policiaca, médica, filantrópica, es decir, de la literatura en general (es uno de sus resortes dramáticos básicos y una de las claves políticas del "realismo" social). Por vez primera se condensan en un mismo discurso los aspectos típicos de todos los procedimientos de racificación de un grupo social empleados hasta nuestros días: la miseria material y espiritual, la criminalidad, el vicio congénito (el alcoholismo, la droga), las taras físicas y morales, la suciedad corporal y la incontinencia sexual, las enfermedades específicas que amenazan a la humanidad con la "degeneración", con la oscilación típica: o los obreros constituyen en sí una raza degenerada, o su presencia y su contacto, es decir, la condición obrera, constituye un fermento de degeneración para la "raza" de los ciudadanos, de los nacionales. A través de estos temas se construye la ecuación imaginaria de las "clases laboriosas" y las "clases peligrosas" la fusión de una categoría socioeconómica y una categoría antropológica y moral, que servirá de base para todas las variables del determinismo sociobiológico (y también psiquiátrico), buscando garantías seudocientíficas en el evolucionismo darwiniano, en la anatomía comparada y en la psicología de masas, pero

sobre todo, poniendo en marcha una densa red de instituciones policiales y de control social (10).

Este racismo de clase es indisociable de procesos históricos fundamentales que han tenido hasta nuestros días una evolución desigual. Me limitaré a mencionarlos. En primer lugar, está asociado a un problema político crucial para la constitución del Estado—nación. Las "revoluciones burguesas", especialmente la Revolución francesa, por su igualitarismo jurídico radical, habían planteado la cuestión de los *derechos políticos de la masa* de forma irreversible. Es lo que se jugaba en un siglo y medio de luchas sociales. La idea de una *diferencia de naturaleza* entre los individuos resultaba ya contradictoria desde el punto de vista jurídico y moral, por no decir impensable. Sin embargo, era políticamente indispensable, por lo menos mientras las "clases peligrosas" (para el orden social establecido, la propiedad, el poder de las "élites") tuvieran que ser excluidas por la fuerza y por derecho de la "capacidad" política y arrinconadas en los márgenes de la ciudadanía: en suma, mientras fuera importante negarles la ciudadanía mostrando (y convenciéndose de ello) que "carecían", constitucionalmente hablando, de las cualidades de la humanidad acabada o de la humanidad normal. Dos antropologías se enfrentan (también sugerí: dos "humanismos"):la de la igualdad de nacimiento y la de la desigualdad hereditaria, que permite volver a naturalizar los antagonismos sociales.

Desde el principio, esta operación estuvo sobredeterminada por la ideología nacional. Disraeli (11) (asombroso teórico imperialista de la "superioridad de los judíos" sobre la "raza superior", anglosajona) lo resumió admirablemente, explicando que el problema de los Estados contemporáneos es la tendencia a la escisión de "dos naciones" en el seno de una misma formación social. Con ello indicaba el camino que tendrían que tomar las clases dominantes enfrentadas con una organización progresiva de las luchas de clases: en pri-

mer lugar, dividir la masa de los "miserables" (especialmente reconociendo al campesinado, a los artesanos "tradicionales", las cualidades de autenticidad nacional, de buena salud, de moralidad, de integración racial exactamente antinómicas de la patología industrial); luego, desplazar progresivamente los signos de la peligrosidad y de la herencia de las "clases laboriosas" en su conjunto a los extranjeros, especialmente los inmigrantes y los colonizados, al mismo tiempo que la institución del sufragio universal desplazaba hasta las fronteras de la nacionalidad la división entre los "ciudadanos" y los "súbditos". En este proceso se observaba en todos los casos (incluso en países como Francia, en los que la población nacional no está expuesta a una segregación institucional, un *apartheid* original, salvo que se tenga en cuenta precisamente la totalidad del espacio imperial) un retraso característico del hecho sobre el derecho: una persistencia del "racismo de clase" para con las clases populares (y, al mismo tiempo, una especial susceptibilidad de estas clases ante los estigmas raciales, una enorme ambivalencia de su actitud frente al racismo). Esto nos remite a otro aspecto permanente del racismo de clase.

Me refiero a lo que hay que llamar sin ambages *racificación institucional del trabajo manual.* Le podríamos descubrir sin esfuerzo orígenes lejanos, tan antiguos como las sociedades de clases. A este respecto no existen diferencias significativas entre la forma en que se expresa el desprecio por el trabajo y por el trabajador manual entre las élites filosóficas de la Grecia esclavista y la que usa Taylor, por ejemplo, para describir en 1909 la predisposición natural de ciertos individuos para las tareas penosas, sucias y repetitivas que precisan vigor corporal, pero ni inteligencia ni espíritu de iniciativa (el "hombre—buey" de los *Principles of Scientific Management;* paradójicamente, el mismo hombre tiene también una propensión inveterada a la "pérdida de tiempo sistemática": por ello, necesita un

(contramaestre para trabajar según su naturaleza) (12). Sin embargo, la revolución industrial y el salario capitalista operan aquí un desplazamiento. Lo que ahora es objeto de desprecio y, en consecuencia, alimenta el temor, ya no es el trabajo manual puro y simple (veremos, por el contrario, dentro del contexto de ideologías paternalistas, arcaizantes, una idealización teórica del mismo, bajo el aspecto de "artesanado"): es el trabajo *corporal*, más precisamente, el trabajo corporal *mecanizado*, convertido en "apéndice de la máquina", es decir, sometido a una violencia, física y simbólica a un tiempo, sin precedente inmediato (sabiendo, como se sabe, que no desaparece con las nuevas etapas de la revolución industrial, sino que se perpetúa en formas "modernizadas", "intelectualizadas" y en formas "arcaicas" en numerosos sectores productivos).

Este proceso modifica la condición del cuerpo humano, (la condición humana del cuerpo): crea *hombres—cuerpo* cuyo cuerpo es un cuerpo—máquina, dividido y dominado, utilizando para una función o un gesto aislables, al mismo tiempo destruido en su integridad *y* convertido en fetiche, atrofiado *e* hipertrofiado en sus órganos "útiles". Esta violencia, como todas, es inseparable de una resistencia y también de una culpabilidad. La cantidad de trabajo "normal" sólo se puede reconocer y extraer del cuerpo obrero después, una vez que la lucha ha fijado sus límites: la regla es la superexplotación, la tendencia a la destrucción del organismo (que se metaforizará como "degeneración") y, en cualquier caso, el exceso en la represión de las funciones intelectuales del trabajo. Proceso insoportable para el obrero, pero que no resulta más "aceptable" para los señores del obrero sin elaboración ideológica y psicológica: que haya hombres—cuerpo quiere decir que hay *hombres sin cuerpo*; que los hombres—cuerpo sean hombres con el cuerpo dividido y mutilado (aunque sólo sea por su "separación" de la inteligencia) quiere decir que hay que dotar a los individuos de una y

otra especie de un *supercuerpo*, desarrollar el deporte, la virilidad ostentosa, para hacer frente a la amenaza que se cierne sobre la raza humana (13)...

Esta situación histórica, estas relaciones sociales, nos permiten comprender completamente el proceso de estetización (y, por ende, de sexualización, en una modalidad fetichista) del cuerpo que caracteriza todas las variantes del racismo moderno y da lugar, tanto a la estigmatización de los "rasgos físicos" de la inferioridad racial como a la idealización del "tipo humano" de la raza superior. Esclarecen la verdadera significación del recurso a la biología en la historia de las teorías racistas: no tiene nada que ver, en lo más profundo, con la influencia de los descubrimientos científicos, pero constituye una metáfora y una idealización de la obsesión somática. La biología culta, y otros discursos teóricos, mientras se articulen sobre la visibilidad del cuerpo, de sus maneras de actuar, de sus comportamientos, de sus miembros y de sus órganos emblemáticos, pueden cumplir esta función. Aquí convendría, con arreglo a las hipótesis formuladas en otro momento sobre el neorracismo y su conexión con las formas recientes de parcelación del trabajo intelectual, prolongar la investigación, describiendo la "somatización" de las capacidades intelectuales, es decir, su racificación, a la que se asiste hoy en día, desde la instrumentación del coeficiente intelectual, hasta la estetización del "ejecutivo" decidido, intelectual y deportista (14).

Hay otro aspecto determinante en la formación del racismo de clase. La clase obrera es una población heterogénea y fluctuante a un tiempo, de "límites" imprecisos por definición, ya que dependen de las transformaciones incesantes del proceso de trabajo y de la circulación de los capitales. No se trata de una casta social, a diferencia de las cartas aristocráticas o de los sectores dirigentes de la burguesía. Lo que el racismo de clase (y más aún el racismo nacionalista de clase, como en el caso de los inmigrados) tiende a producir, es el

equivalente e una barrera de casta, al menos por lo que se refiere a una parte de la clase obrera. Mejor (o peor) aún: es una barrera lo más completa posible dentro del orden de la "movilidad social", combinada con una apertura lo más completa posible a los flujos de proletarización.

Vamos a expresarlo con otras palabras. La lógica de la acumulación capitalista referida a esta cuestión supone *dos* aspectos contradictorios: por un lado, movilizar, desestabilizar permanentemente las condiciones de vida y de trabajo para garantizar la competencia en el mercado de trabajo, extraer sin cesar nuevas fuerzas del "ejército industrial de reserva", mantener un exceso de población relativo; por otro, estabilizar colectividades obreras en plazos largos (varias generaciones) para "educarlas" para el trabajo y "vincularlas" a la empresa (también para hacer funcionar el mecanismo de correspondencia entre hegemonía política "paternalista" y "familiarismo" obrero). Por una parte, la condición de clase, puramente ligada a la relación salarial, no tiene nada que ver con la ascendencia y la descendencia; en el fondo, es la noción de "pertenencia de clase" la que está desprovista de significación práctica; lo único que cuenta es la situación de la clase aquí y ahora. Por otra, es necesario que al menos parte de los obreros sean hijos de obreros, que se establezca una *herencia social* (15). Sin embargo, en la práctica, con ella crecen también las capacidades de resistencia y de organización.

De estas exigencias contradictorias nacieron las políticas demográficas, las políticas de inmigración y de segregación urbana, es decir, las prácticas *antroponómicas*, según la expresión de D. Bertaux (16), aplicadas por el empresario y por el Estado a partir de mediados del siglo XIX, con su doble aspecto paternalista (estrechamente ligado a la propaganda nacionalista) y disciplinario, de "guerra social" contra las masas salvajes y de "civilización", en todos los sentidos de la palabra, de estas mismas masas, cuya ilustración perfecta encontra-

mos actualmente en el tratamiento sociopolicial que se da a los "suburbios" y a los "guetos". No es casual que el síndrome racista actual se agarre al "problema de la población" (con la serie de connotaciones: natalidad, despoblación y superpoblación, "mestizaje", urbanización, vivienda social, salud pública, paro) y tenga una fijación prioritaria en la cuestión de la *segunda generación* que llaman abusivamente "inmigrada", tratando de averiguar si tomará el relevo de la precedente (los "trabajadores inmigrados" propiamente dichos) con el riesgo de desarrollar una combatividad social mucho más fuerte, que combine las reivindicaciones de clase y las reivindicaciones culturales, o si vendrá a engrosar el conjunto de los individuos "desclasados", en situación inestable entre la subproletarización y la "salida" de la clase obrera. Esto es lo que se propone el racismo de clase, tanto por lo que se refiere a la clase dominante como a las clases populares: marcar con signos genéricos poblaciones destinadas colectivamente a la explotación capitalista, o que deban permanecer en reserva para ella a partir del momento en que el proceso económico las arranca del control directo del sistema (o que, sencillamente, el paro masivo hace inoperantes los controles anteriores). Para mantener "en su sitio" generación tras generación a aquellos que carecen de un lugar fijo tienen que tener por lo menos, una genealogía. Hay que unificar en el inconsciente colectivo los imperativos contradictorios del nomadismo y de la herencia social, la domesticación de las generaciones y la descalificación de las resistencias.

Si estas observaciones son correctas, pueden arrojar una cierta luz sobre los aspectos contradictorios de lo que no dudaría en llamar "autorracificación" de la clase obrera. Podríamos evocar todo un espectro de experiencias sociales y de formas ideológicas, desde la organización de las colectividades de trabajadores alrededor de símbolos de origen étnico o nacional hasta el modo en que cierto obrerismo, centrado en los criterios

del *origen de clase* (y, por consiguiente, en la institución de la familia obrera, en el lazo que sólo la familia puede crear entre el "individuo" y su "clase") y de la *sobrevaloración del trabajo* (y, por consiguiente, la virilidad que sólo él confiere) reproduce en la "conciencia de clase" parte de las imágenes de la "raza de los obreros" (17). Es cierto que las formas radicales del obrerismo, al menos en Francia, proceden más de los intelectuales y de aparatos políticos que pretenden "representar" a la clase obrera (desde Proudhon hasta el Partido Comunista) que de los propios obreros. No obstante, corresponden a una tendencia a organizarse como "cuerpo" cerrado para preservar posiciones conquistadas, tradiciones de lucha, y para volver contra la sociedad burguesa los significantes del racismo de clase. De este origen reactivo procede la ambivalencia que caracteriza al obrerismo: deseo de escapar a la condición de explotación *y* rechazo del desprecio de que es objeto. Esta ambivalencia resulta especialmente evidente en su relación con el nacionalismo, con la xenofobia. En la medida en que rechazan prácticamente el nacionalismo oficial (cuando lo rechazan), los obreros esbozan una alternativa política a la perversión de las luchas de clases. Sin embargo, en la medida en que proyectan sobre los extranjeros sus temores y su resentimiento, su desesperación y su desafío, no sólo combaten, como se pretende, la *competencia,* es algo mucho más profundo: de lo que tratan de distanciarse es de su condición de explotados. El objeto de su odio son *ellos mismos,* como proletarios, o la posibilidad de volver a caer en la noria de la proletarización.

En suma, al igual que hay una determinación constante y recíproca entre el nacionalismo y el racismo, hay una determinación recíproca entre el "racismo de clase" y el "racismo ètnico" y *estas dos determinaciones no son independientes.* Digamos que cada una produce sus efectos dentro del campo de la otra y condicionada por ella. Presentando a grandes rasgos esta sobredeter-

minación (y tratando de mostrar el modo en que ilustra las manifestaciones concretas del racismo y la formación de su discurso teórico), ¿habremos aportado una respuesta a nuestras preguntas iniciales? Más bien las hemos formulado en forma diferente. Lo que hemos llamado exceso constitutivo del racismo en relación con el nacionalismo demuestra ser al mismo tiempo el síntoma de un fallo en la lucha de clases. Sin embargo, aunque este exceso esté ligado al hecho de que el nacionalismo se crea en contra de la lucha de clases (aunque utilice su misma dinámica) y este fallo al hecho de que la lucha de clases se siente rechazada por el nacionalismo, *ambos no se compensan:* más bien tendrían tendencia a sumarse. No es esencial determinar si el nacionalismo es en primer lugar una forma de imaginar y de perseguir la unidad del Estado y de la sociedad que se ve enfrentado a continuación con las contradicciones de la lucha de clases, o si existe en primer lugar una reacción contra los obstáculos que la lucha de clases alza ante la unidad nacional. Por el contrario, es decisivo observar que, en el campo histórico donde figuran *simultáneamente* una distancia irreductible entre Estado y nación y antagonismos de clase que renacen sin cesar, el nacionalismo adopta necesariamente la forma de racismo, en competencia con otras formas (nacionalismo lingüístico) o en combinación con ellas, emprendiendo así una huida hacia adelante perpetua. Incluso cuando el racismo permanece latente, o minoritario en la conciencia de los individuos, existe este exceso interior del nacionalismo, que traiciona, en el doble sentido de la palabra, su articulación con la lucha de clases. Es la razón de su paradoja, perpetuada indefinidamente: imaginar de forma regresiva un Estado—nación en el que los individuos estarían por naturaleza "en su casa" porque están "entre ellos" (entre sus semejantes), y hacer este Estado inhabitable; tratar de producir una comunidad unificada frente a enemigos "exteriores", descubriendo sin cesar que el enemigo está "dentro",

identificándolo con señales que sólo son la elaboración obsesiva de *sus* divisiones. Este tipo de sociedad es, en todo el sentido de la palabra, una sociedad políticamente alienada. Pero, ¿no están acaso todas las sociedades contemporáneas, en algún grado, enfrentadas con su propia alienación política?

NOTAS:

* Revisión de una intervención en el seminario "Gli Estranei—Seminario di studi su razzismo e antirazzismo negli anni '80'", organizado por Clara Gallini en el *Istituto universitario Orientale,* Nápoles, mayo 1987.

1.— Cf. Pierre Ayçoberry, *La Question nazie. Essai sur les interprétations du national—socialisme,* París, Seuil, 1979.

2.— Ver las teorizaciones de Karl Popper, *La Société ouverte et ses ènnemis, trad. Fr. (muy incorrecta)* en Seuil, 1979, y la obra más reciente de Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne,* Seuil, 1983.

3.— La personificación del capital, relación social, comienza con la propia imagen del *capitalista.* Sin embargo, ésta nunca resulta suficiente para movilizar los sentimientos. Es la razón de que, siguiendo una lógica del "exceso", se acumulen sobre él otros rasgos reales—imaginarios: costumbres, descendencia (las "doscientas familias"), orígenes extranjeros, estrategias secretas, conspiración racial (el proyecto judío de "dominio mundial"), etc. No es casual que precisamente en el caso de los judíos esta personificación se realice en relación con la elaboración del fetichismo del dinero.

4.— Las cosas se vuelven a complicar cuando la unidad perdida de la Europa "cristiana", imagen mítica de los "orígenes de su civilización", se representa de esta forma en el registro racial en el momento en que esta misma Europa se disponía a "civilizar el mundo", es decir, a someterlo a su dominio a través de una competencia feroz entre naciones.

5.— Cf. Benedict Anderson, *Imagined Communities,* Londres, 19883, pág. 92—93.

6.— L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme,* nueva edición (Le Livre de Poche Pluriel); M. Duchet,

M. Rebérioux, "Préhistoire et histoire du racisme", in *Racisme et société*, bajo la dirección de P. de Comarmond y C. Duchet, París, Maspero, 1969; C. Guillaumin, *L'Idéologie raciste. Genése et langage actuel,* Mouton, París—La Haya, 1972; "Caractéres spécifiques de l'idéologie raciste", *Cahiers internationaux de sociologie,* vol. LII, 1972; "Les ambigüités de la catégorie taxinomique "race", in *Hommes et bétes. Entretiens sur le racisme* (I), edición a cargo de L. Poliakov, Mouton, París—La Haya, 1975; Eric Williams, *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill, 1944.

7.— Que, en el caso francés, reemplaza a la "ideología de las tres funciones"; ideología fundamentalmente teológica y jurídica, que expresa, por el contrario, el lugar orgánico que ocupó la nobleza en la construcción del Estado (el "feudalismo" propiamente dicho).

8.— L. Poliakov, *op. cit.,* tomo I, pág. 95 y sig.

9.— Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses á París pendant la premiére moitié du XIX siécle,* reed. Le Livre de Poche Pluriel, París, 1984.

10.— Cf. G. Netchine, "L'individuel et le collectif dans les représentations psychologiques de la diversité des étres humains au XIX siécle", in L. Poliakov, *Ni juif ni grec. Entretiens sur le racisme* (II), Mouton, París—La Haya, 1978; L. Murard y P. Zylberman, *Le Petit travailleur infatigable ou le prolétaire régénéré. Villesusines, habitat et intimités au XIX siécle*, Recherches, Fontenaysous—Bois, 1976.

11.— Cf. H. Arendt, *Antisemitism,* 1ª parte de *The Origins of Totalitarianism,* Harcourt, Brace and World, Nueva York, 1968, pág. 68 y sig.; L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme, op. cit.,* vol. II, pág. 176 y sig.; Karl Polanyi, *La Grande Transformation, trad. fr.* Gallimard, 1983, apéndice XI: "Disraeli, les 'Deux Nations' et le probléme des races de couleur".

12.— Frederic W. Taylor, *La Direction scientifique des entreprises, trad. fr.,* s.f. Marabout; ver los comentarios de Robert Linhart, *Lénine, les paysans, Taylor*,

Seuil, París, 1976 y de Benjamín Coriat, *L'Atelier et le chronométre,* Christian Bourgois, París, 1979. Cf. también mi estudio "Sur le concept de la división du travail manuel et intellectuel", in Jean Belkhir *et al., L'Intellectuel, l'intelligentsia et les manuels,* Anthropos, París, 1983.

13.— Es evidente que la "bestialidad" del esclavo no dejó de ser un problema, desde Aristóteles y sus contemporáneos hasta la trata moderna (la hipersexualización de que es objeto bastaría para demostrarlo); pero la revolución industrial libera una nueva paradoja: el cuerpo "bestial" del obrero es cada ver menos *animal*, cada vez se tecnifica más, humanizándose con ello. Es la angustia de una *superhumanización* del hombre (en su cuerpo y en su inteligencia "objetivada" por las ciencias cognitivas y las técnicas de selección y de formación correspondientes), más que de una *infrahumanización;* en cualquier caso, es la reversibilidad de ambas, que se descarga en temores de animalidad, cuya proyección se canaliza preferentemente hacia el trabajador al que, por su condición de "extranjero" confiere al mismo tiempo los atributos de "macho diferente", de "competidor".

14.— Cf. en este volumen los estudios "¿Existe un neorracismo?", "Racismo y nacionalismo".

15.— No sólo en el sentido de una filiación individual, sino en el de una "población" que tiene tendencia a practicar a endogamia; no sólo en el sentido de una transmisión de conocimientos (mediatizada por el aprendizaje, la escolarización, la disciplina industrial) sino en el de una "ética colectiva", construida en las instituciones y las identificaciones subjetivas. Además de las obras citadas, cf. J.—P. de Gaudemar, *La Mobilisation générale,* Editions du Champ urbain, París, 1979.

16.— Daniel Bertaux, *Destins personnels et structure de classe,* PUF, 1977.

17.— Cf. G. Noiriel, *Longwy. Immigrés et prolé-*

taires, 1880—1980, PUF, 1985; J. Frémontier, *La vie en bleu. Voyage en culture ouvriére,* Fayard, 1980; Françoise Duroux, *La famille des ouvriers: mythe ou politique?, tesis de 3º ciclo, universidad de París—VII, 1982.*

13

Racismo y crisis

Etienne Balibar

En la Francia actual, el desarrollo del racismo se suele presentar como un fenómeno *de crisis*, como el efecto más o menos evitable, más o menos irresistible, de una crisis económica, pero también política, moral o cultural. En esta apreciación se mezclan elementos incuestionables y justificaciones, errores más o menos interesados. Los equívocos de la noción de crisis se emplean a fondo para oscurecer aún más el debate (1). Lo sorprendente es que volvemos a encontrarnos con un círculo: el "ascenso del racismo", su "brusco agravamiento", su incorporación al programa de los partidos de derecha, que ganan en influencia, y al discurso político, son una parte fundamental de las características en las que se suele reconocer una crisis, en cualquier caso una *gran* crisis, que afecta profundamente a las relaciones sociales y marca la incertidumbre del devenir histórico, al igual que, en otro tiempo, el ascenso del nazismo o los grandes brotes de antisemitismo y nacionalismo. Cuando se han descartado las explicaciones mecanicistas (del tipo: crisis económica, *luego* paro; paro, *luego* exacerbación de la competencia entre los

trabajadores, *luego* hostilidad, xenofobia, racismo) y las explicaciones místicas (del tipo: crisis, luego angustia de la decadencia, fascinación de las masas por lo "irracional", que se traduciría en el racismo), quedan las correlaciones indiscutibles. La desindustrialización, el empobrecimiento urbano, el desmantelamiento del Estado del bienestar, el declive imperial precipitaron en Inglaterra, a partir de los años setenta, los conflictos entre comunidades, alimentaron el nacionalismo, favorecieron la recuperación del "powellismo" por parte del "thatcherismo" y la adopción de políticas represivas de orden público, acompañadas por una intensa propaganda que calificaba a las poblaciones de color como foco de delincuencia (2). La sociedad francesa parece tomar, desde principios de los ochenta, una camino semejante, cuyos signos precursores serían la multiplicación de los delitos racistas y de los "errores" policiales (3), los proyectos de restricción del acceso a la ciudadanía, el ascenso del Frente Nacional. Se podría decir: se tambalea al borde del abismo.

Sobre todo, es indiscutible que la existencia del racismo, los actos de violencia que le dan cuerpo, se convierten en un componente activo de la crisis social, pesando por ello en su evolución. Cada vez es mayor la conexión entre las cuestiones relacionadas con el paro, el urbanismo, la escolarización, pero también el funcionamiento de las instituciones políticas (pensemos en la cuestión del derecho al voto), y el complejo formado por la fobia de los inmigrados, sus reacciones de defensa (o las de sus hijos) y el antagonismo creciente entre concepciones antitéticas de la "identidad francesa". Acaba por parecer una relación necesaria. Es lo que abre camino a los profesionales de la política catastrofista o de la política del miedo y, al mismo tiempo, lo que incita a todo un sector de la colectividad nacional a practicar sobre este punto la censura y la autocensura. Desde el momento en que se puede temer lo peor (ejemplos históricos lo corroboran), ¿no sería mejor su-

primir su causa, no sea que no se puedan controlar sus efectos (es decir, devolver a su punto de origen a los "cuerpos extraños" cuya presencia suscita "reacciones de rechazo", lo que no quita que se "asimilen" todos los que sean "asimilables", por naturaleza o por voluntad)?

Más que de causa y de efecto, habría que hablar de acción recíproca de la crisis y del racismo en la coyuntura: es decir, hay que calificar, *especificar* la crisis social como crisis racista, investigar sobre las características del "racismo de crisis" que aparece en un momento dado en una formación social determinada. De esta forma, hay una posibilidad de evitar lo que llamaba más arriba las justificaciones y los errores. El hecho de que el racismo se haga más *evidente* no quiere decir que surja de la nada o casi. Lo que sería absolutamente obvio para otras sociedades, como la sociedad norteamericana, vale también para nosotros: el racismo está anclado en las estructuras materiales (incluidas las estructuras psíquicas y sociopolíticas) de larga duración, que forman cuerpo con lo que se llama la identidad nacional. Aunque tiene fluctuaciones, inversiones de tendencia, nunca desaparece del escenario o, en cualquier caso, de los bastidores.

Sin embargo, ha habido una ruptura que ha pasado desapercibida: el racismo abierto, que, al existir una estructura latente y un conflicto entre esa estructura en la censura inscrita en el humanismo oficial del Estado liberal, yo propondría denominar *paso al acto* del racismo (en una escala que va del discurso a la violencia "individual", de ésta al movimiento organizado, en cuyo horizonte se perfila la institucionalización de la exclusión o de la discriminación), cambia de portadores y de objetos. Estos desplazamientos son fundamentales para el análisis coyuntural: no es casual, ni por lo que se refiere al lenguaje ni a sus objetivos ni a su fuerza de expansión, que sea en primer lugar una asunto de intelectuales o de capas populares, de pequeños burgueses en

el sentido tradicional de la palabra (pequeños propietarios) o de trabajadores (sobre todo obreros). Tampoco lo es que se dirija en primer lugar a los judíos, los árabes, los "metecos" en general, que se concentre en el extranjero en el sentido jurídico o que desarrolle la obsesión de una purificación del cuerpo social, de una extirpación de los "franceses falsos", de la parte extranjera que pretenden enquistada en la nación. El racismo de crisis no es un fenómeno completamente nuevo, sin precedentes ni orígenes. Es la superación de determinados *umbrales de intolerancia* (generalmente proyectados sobre las propias víctimas en términos de "umbrales de tolerancia"). Es la *entrada en escena*, el *paso al acto*, de capas y clases sociales nuevas (o de individuos cada vez más numerosos en capas sociales nuevas), que adoptan una postura de "racificación" en situaciones cada vez más variadas: en materia de vecindad urbana, pero también de trabajo, en materia de relaciones sexuales y familiares, pero también de política.

Si, como sugieren el ejemplo hitleriano en su forma radical, los ejemplos coloniales y el de la segregación norteamericana, con sus "pequeños hombres blancos", es cierto que la ideología racista es esencialmente *interclasista* (no sólo en el sentido de una superación, sino de una negación activa de las solidaridades de clase), el racismo de crisis caracteriza una coyuntura en la que la estratificación social deja de determinar una actitud con tendencia a diferenciarse respecto a los "extranjeros", cediendo el lugar a un "consenso" social basado en la exclusión y en la complicidad tácita de la hostilidad. Por lo menos, se convierte en un factor determinante del consenso que relativiza las estratificaciones de clase.

Desde esta perspectiva, sin pretender una originalidad especial, se pueden proponer algunos indicios que muestren que, en la sociedad francesa actual, *ya* se han franqueado algunos umbrales.

Consideremos en primer lugar la formación de una psicosis de la inmigración. Con este término entendemos, no el simple hecho de que la población heterogénea designada con el nombre de inmigrados esté expuesta a rechazo, agresiones, sino la nueva posibilidad de aceptar, que puede transformarse en aceptación general, de enunciados del tipo: "Existe un problema de la inmigración", "La presencia de inmigrados crea un problema" (independientemente de la forma en que se proponga "resolverlo"). Lo característico de este tipo de enunciados es inducir una transformación de cualquier "problema" social en problema que se plantearía *motivado por* la presencia de los "inmigrados" o, al menos, agravado por esta presencia, independientemente de que hablemos de paro, de hábitat, de seguridad social, de escolarización, de salud pública, de costumbres, de delincuencia. Se trata de difundir la idea de que la disminución, y si es posible la supresión, de la inmigración —en la práctica, la expulsión del mayor número posible de inmigrados, empezando, naturalmente, por los más "molestos", los menos "aceptables" o "asimilables", los menos "útiles"— permitiría resolver los problemas sociales. Sin entrar siquiera en refutar técnicamente estas tesis (4), llegamos a la primera paradoja de envergadura: *cuanto menos específicos sean los problemas sociales de los "inmigrados" o los problemas sociales que afectan masivamente a los inmigrados, más responsable de ellos será su existencia*, incluso adoptando caminos oblicuos. Esta paradoja nos lleva a un nuevo efecto, propiamente mortífero: lo que permite imaginarles como aspectos de *un único y mismo "problema"*, de una sola y misma crisis, es la implicación, la presunta responsabilidad de los inmigrados en toda una serie de problemas diferentes. Llegamos aquí a la forma concreta con la que se reproduce una de las características esenciales del racismo: su capacidad de amalgamar en una causa única, circunscrita por medio de una serie de significantes derivados de la raza o de

sus equivalentes más recientes, todas las dimensiones de la "patología social".

Pero hay más. Las categorías de inmigrado y de inmigración encubren una segunda paradoja. Se trata de categorías *unificadoras y diferenciadoras al mismo tiempo*. Asimilan a una situación o a un tipo único "poblaciones" cuya procedencia geográfica, cuyas historias (y, por lo tanto, culturas y formas de vida), condiciones de entrada en el espacio nacional y situaciones jurídicas son completamente heterogéneas. De la misma forma que un norteamericano suele ser incapaz de diferenciar y de designar en forma diferente a un chino, un japonés, un vietnamita y hasta un filipino (todos son *slants*) o a un portorriqueño y un mexicano (todos son *chicanos*), un francés suele ser incapaz de diferenciar a un argelino de un tunecino, un marroquí, un turco (todos son "árabes", designación genérica que por sí sola constituye un estereotipo racista, que abre camino a los insultos propiamente dichos (*bougnoules, ratons*): inmigrado suele ser una categoría de amalgama que combina criterios étnicos y criterios de clase, en la que están mezclados los extranjeros, pero no *todos* los extranjeros ni *sólo* los extranjeros (5). De hecho, se trata de una categoría que permite estratificar el conjunto aparentemente "neutro" de los extranjeros, no sin equívocos, por supuesto: un portugués será más "inmigrado" que un español (en París), menos que un árabe o un negro; un inglés o un alemán no lo serán en absoluto; un griego, quizá, un obrero español y, más aún, un obrero marroquí serán "inmigrados", pero un capitalista español, e incluso un capitalista argelino, no lo serán. Aquí tocamos el aspecto diferenciador, prácticamente indisociable del anterior: diferenciación externa, como acabamos de ver, pero también interna, porque la unidad sólo se plantea para dispersarse a continuación en una variedad infinita de especies. Hay una casuística cotidiana de la "inmigración" que se formula como discurso y se desarrolla en comportamientos que

son objeto de un verdadero código de honor (no hay que equivocarse ni llamarse a engaño). A quien "no le gusten los árabes" puede invocar "amigos argelinos". Quien piense que los árabes son "inasimilables" (teniendo en cuenta el islam, la herencia de la colonización, etc.) puede demostrar que los negros o los italianos no lo son. Se puede seguir hasta el infinito. Como cualquier casuística, ésta tiene sus aporías: al ser jerarquizadas por definición, no deja de tropezar con la incoherencia de sus criterios de jerarquización ("religiosos", "nacionales", "culturales", "psicológicos", "biológicos") y de alimentarse de ella para buscar una escala inencontrable de superioridad o de peligrosidad en la que negros, judíos, árabes, mediterráneos, asiáticos, encuentren "su" sitio, es decir, el lugar imaginario que permite saber "lo que haya que hacer", "cómo tratarlos", "como comportarse" en su presencia.

De este modo, la categoría de inmigración estructura discursos y comportamientos pero también, y es igualmente importante, suministra al racista, al individuo y al grupo, como racistas, *la ilusión de un pensamiento, de un "objeto" que hay que reconocer* y que explorar, lo que supone un resorte fundamental de la "conciencia de sí". Después de haber escrito esta frase, me doy cuenta de que es equívoca. Lo que encontramos no es la ilusión de pensar, sino el pensamiento *efectivo* de un objeto *ilusorio*. Quien clasifica, piensa, y quien piensa existe. En este caso, quien clasifica, existe colectivamente. Más bien —habría que hacer otra rectificación— hace existir prácticamente la ilusión de una colectividad basada en la similitud de sus miembros. Por no aquilatar esta doble afectividad, el antirracismo cae con demasiada frecuencia en la ilusión de que el racismo *es una ausencia de pensamiento*, en sentido literal, una oligofrenia, y que bastaría con *hacer pensar* o reflexionar para que retroceda. Sin embargo, se trata de *cambiar una forma de pensar*, la cosa más difícil que existe.

De este modo, descubrimos que *actualmente en Francia, el término "inmigración" se ha convertido en el nombre de la raza por excelencia*, nombre nuevo, pero que equivale en lo funcional a la apelación antigua, al igual que "inmigrados" es la principal característica que permite clasificar a los individuos dentro de una tipología racista. Es el momento de recordar que el racismo colonial ya había conferido una función esencial a la casuística de la unidad y de la diferenciación, no sólo en su discurso espontáneo, sino en sus instituciones y en sus prácticas de gobierno: forjando la asombrosa categoría general del "indígena" (6) y multiplicando al mismo tiempo las subdivisiones "étnicas" (en el origen de la noción de etnia) en el seno de este crisol, utilizando criterios seudohistóricos, pretendidamente unívocos, que permitían fundamentar jerarquías y discriminaciones ("tonkineses" y "annamitas", "árabes" y "bereberes", etc.). El nazismo hizo lo mismo, dividiendo a los infrahombres en "judíos" y "eslavos", luego subdividiendo a estos últimos y llevando hasta la población alemana el delirio de las tipologías genealógicas.

Los efectos inducidos por la formación de una categoría genérica de la inmigración no se detienen en este punto. Tienden a englobar individuos de nacionalidad francesa que se encuentren arrinconados o contenidos en una condición más o menos vergonzosa de exterioridad, al mismo tiempo que el discurso nacionalista proclama la unidad indivisible de las poblaciones históricamente reunidas dentro del marco de un mismo Estado: en la práctica, es el caso de los antillanos negros y, por supuesto, de muchos franceses "de origen extranjero", a pesar de que estén naturalizados o de que su nacimiento en territorio francés les confiera la nacionalidad francesa. Llegamos así a contradicciones entre la práctica y la teoría que, en muchos casos, podrían parecer divertidas. Un canaco independentista en Nueva Caledonia teóricamente es un ciudadano francés que atenta contra la integridad de "su país", pero un canaco

en la "metrópolis", independentista o no, nunca pasa de ser un inmigrante negro. ¡Cuando un diputado liberal (de derecha) expresó su opinión de que la inmigración era "una suerte para Francia" (7), le adjudicaron el mote pretendidamente injurioso de "Stasibaou"! El fenómeno más significativo a este respecto es la obstinación con la que la opinión conservadora (sería delicado establecer sus límites) designa como "segunda generación inmigrada" o "inmigrados de segunda generación" a los hijos de argelinos nacidos en Francia, preguntándose sin cesar sobre su "posibilidad de integración" en la sociedad francesa *de la que ya forman parte* (confundiendo sistemáticamente la noción de integración, es decir, de pertenencia a un conjunto histórico y social de hecho con la de una adecuación a un "tipo nacional" mítico, que se supone tiene que ser una garantía anticipada contra cualquier tipo de conflictividad).

Llegamos así a la segunda paradoja que anunciaba: *cuanto menos "inmigrada", es decir, extranjera de condición y de función social, así como de costumbres y de cultura (8), sea la población designada con la categoría de inmigración, más se la denuncia como un cuerpo extraño*. En esta paradoja encontramos, por supuesto, un rasgo característico del racismo, con o sin teoría explícita de la raza: la aplicación del principio genealógico. Podemos sospechar también que el miedo obsesivo al mestizaje, a la nación pluriétnica o multicultural es sólo un caso particular de la resistencia de parte de la sociedad francesa a sus propias transformaciones e, incluso, de la negación de las transformaciones ya consumadas, es decir, de su propia historia. El hecho de que esta resistencia, esta negación tome forma en medios amplios, pertenecientes a *todas* las clases sociales, sobre todo en la que representaba en su momento una fuerza de transformación mayoritaria, puede considerarse, con razón, un síntoma de crisis profunda.

Esto nos lleva a identificar un segundo síntoma.

Habida cuenta de la historia política de la sociedad francesa, lo considero tan importante como la formación de la psicosis de la emigración; como indisociable de esta formación, para ser más exactos. Quien pretendiese aislar uno y otro estaría construyendo una historia ficticia. Quiero hablar de la *extensión del racismo popular y sobre todo del racismo de la clase obrera*, cuyos indicios se han detectado en los últimos años no tanto en términos de violencias colectivas, como en términos de desplazamientos electorales y, sobre todo, de aislamiento de las luchas reivindicativas de los trabajadores inmigrados.

Hay que adoptar algunas precauciones, pero es para subrayar la gravedad de las consecuencias que acarrea este fenómeno. En primer lugar, hablar del *racismo de una clase*, globalmente, carece de sentido; todas las investigaciones lo prueban, independientemente de los "indicadores" que se elijan (y habida cuenta de que estos indicadores tienen tendencia a sobrestimar el racismo popular, dejando escapar las estrategias de negación de los individuos "cultos", entrenados en las astucias del discurso político). De hecho, es un tipo de enunciado proyectivo, que participa en una lógica racificante. Por el contrario, lo que sí tiene sentido es preguntarse por la frecuencia de las actitudes y de los comportamientos racistas en *situaciones* dadas que son características de una condición o de una posición de clase: trabajo, ocio, vecindad, creación de vínculos de parentesco, militancia. Sobre todo, se trata de apreciar en el tiempo la regresión y la progresión de prácticas organizadas que presuponen una resistencia o un abandono ante las tendencias racistas.

En segundo lugar, la atención prioritaria que concedemos a la cuestión del racismo popular (o del racismo de las "masas populares") en relación con el racismo de las "élites", de las clases dominantes, o del racismo intelectual no significa que no se pueden aislar, ni que el primero sea más virulento en sí que los demás.

Más bien, se trata de que la popularización del racismo, que viene acompañada de la desorganzación de las formas institucionales del antirracismo propias de las clases explotadas y, especialmente, de la clase obrera, constituye en sí un *umbral* en el "devenir hegemónico" del racismo que es muy difícil volver a cruzar. La experiencia histórica, tanto la del antifascismo como la de la resistencia a las guerras coloniales, mostró que, si bien la clase obrera no tiene ningún privilegio en la invención del antirracismo, forma una base insustituible para su desarrollo y su eficacia, ya sea por su resistencia a la propaganda o por su adhesión a programas políticos incompatibles, de hecho, con una política racista.

En tercer lugar, hablar de extensión del racismo dentro de la clase obrera (o *en* la clase obrera) no debe llevarnos a subestimar, una vez más, los antecedentes del fenómeno y la profundidad de sus raíces. Siguiendo con el ejemplo francés, es bien sabido que la xenofobia en los obreros no es ninguna novedad, que se ejerció sucesivamente contra los italianos, los polacos, los judíos, los árabes, etc. No está tan ligada al simple hecho de la inmigración estructural y a la competencia en el mercado de trabajo (Francia es un país secularmente importador de mano de obra) como a la forma en que el empresariado y el Estado han organizado la jerarquización de los trabajadores, reservando los trabajos cualificados y de dirección a los "franceses" y los trabajos sin cualificar a la mano de obra inmigrada, o eligiendo modelos de industrialización que exijan abundante mano de obra no cualificada, para la que se podía recurrir masivamente a la inmigración (estrategia que se sigue utilizando actualmente: ver la cuestión de la "inmigración clandestina") (9). de este modo, el racismo de los obreros franceses estaba ligado orgánicamente a los privilegios relativos de la cualificación, a la diferencia entre explotación y *sobreexplotación*. No se trata de una causalidad unívoca: la prueba es el papel esencial que ha desempeñado el internacionalismo de militantes

inmigrados en la historia del movimiento obrero francés. Sin embargo no plantea muchas dudas el hecho de que la defensa de estos privilegios, por muy débiles y frágiles que hayan sido, ha estado unida a la fuerza del nacionalismo en las organizaciones de la clase obrera (incluido el partido comunista de los tiempos gloriosos, con sus "correas de transmisión" municipales, sindicales, culturales).

La cuestión que se plantea es doble: cuando las revoluciones industriales sucesivas de la producción masiva, de la automatización, traigan una descualificación generalizada del trabajo obrero, acercando en una misma forma de explotación y de proletarización a los inmigrados y a los "nacionales" (especialmente, las mujeres, los jóvenes parados), dando fin bruscamente a las perspectivas de "movilidad ascendente" colectiva para la clase obrera nacional, ¿se traducirá esta desestabilización por una escisión definitiva de la clase obrera o por una radicalización de sus luchas? La misma pregunta, pero más grave, para el caso de que la crisis económica ascendente, con los fenómenos de desindustrialización y de declive de las antiguas potencias imperialistas que trae consigo, vuelva a cuestionar la relativa seguridad de empleo, de nivel de vida, de prestigio adquirida en el transcurso de las luchas de clases y parte integrante del "compromiso" político, del "equilibrio" social.

Llegamos al núcleo del problema: esta "reproletarización" trastoca necesariamente las prácticas y las ideologías de clase, pero ¿en qué sentido? Los historiadores de la clase obrera han demostrado como ésta se hace autónoma, construyendo una apretada red de ideales y de formas de organización alrededor de *un grupo social* hegemónico (por ejemplo, el de los obreros cualificados de la gran industria). Al mismo tiempo, esta autonomía sigue siendo ambivalente, ya que el grupo hegemónico es también el que puede hacerse reconocer como un componente legítimo de la "colectivi-

dad nacional", conquistar ventajas sociales y derechos civiles (10). *Es precisamente en la clase obrera donde el dilema: "racificación" de las formas de pensamiento y de comunicación o superación del racismo latente en la cultura colectiva* —suponiendo necesariamente cierta autocrítica— *adopta la forma de una prueba de fuego, de una cuestión de vida o muerte política*. Por ello, la fragilidad de la izquierda ante el ascenso del racismo, las concesiones que le hace o las ocasiones que le proporciona, son también decisivas. En Francia al menos, la única "izquierda" con poder político estaba alrededor de las ideas del socialismo o del comunismo. Es especialmente decisivo saber cuál será el resultado de la crisis de las ideologías y de las organizaciones que se dicen proletarias. El pretexto de la "desestalinización" llevaría al más grave de los errores políticos si nos hiciera tomar a la ligera, o simplemente considerar normales, las desviaciones racificantes del comunismo francés, ancladas en el aspecto nacionalista de sus tradiciones políticas, ya sea encerrándole en una competencia populista con organizaciones fascistizantes o, más probable, contribuyendo a su declive histórico y al traspaso de parte de las clases populares al feudo del Frente Nacional (11).

Estas tendencias, no sólo forman parte de las condiciones de agravamiento de la crisis, sino que contribuyen a que todas las cuestiones de *derechos* sociales y derechos cívicos degeneren en cuestiones de *privilegios* que hay que proteger o que preservar para determinados beneficiarios "naturales". Los derechos se ejercen efectivamente. Los privilegios pueden ser imaginarios en gran parte (es la forma de que se puedan conferir a las clases explotadas). Los derechos *crecen* cualitativamente por la extensión del número (y del poder) de los que los disfrutan o de los que los reivindican. Los privilegios sólo se pueden garantizar con la defensa de una exclusividad lo más restrictiva posible. Así se entiende mejor, en mi opinión, por qué la coyuntura de crisis

combina en las clases populares una incertidumbre (que desemboca a veces en el pánico) relativa a la "seguridad" de la existencia y una incertidumbre relativa a la "identidad" colectiva. La formación de la psicosis de la inmigración, de la que ya he hablado, es la causa y el efecto de esta incertidumbre, y lo mismo ocurre con la tendencia a la disolución de la clase obrera organizada, alrededor de la cual se había formado una tradición política para la que la defensa de intereses económicos y sociales se expresaba en el lenguaje de los derechos, no el de los privilegios. Estos dos fenómenos se alimentan mutuamente. Hay crisis racista, pero también racismo de crisis, cuando ambos se hacen políticamente inextricables.

NOTAS

* Trabajo presentado en 1985 en la *Maison des sciences de l'homme*, adaptado posteriormente.

1.— "La crisis, ¿qué crisis?" preguntábamos con razón, queriendo decir con ello que es imposible utilizar esta primera categoría para analizar coyunturas históricas sin preguntarse simultáneamente *para quién* hay "crisis", desde el punto de vista de qué "sistema", de qué tendencia, y según qué indicadores (cf. S. Amin *et al. La Crise, quelle crise? Dynamique de la crise mondiale*, Maspero, 1982).

2.— Cf. Kristin Couper y Ulysses Santamaría, "Grande—Bretagne: la banlieue est au centre", *Cahier de banlieues 89*: Citoyenneté et métissage, suplemento del n 11 de *Murs, murs*, diciembre de 1985; y el libro de Paul Gilroym *There Ain't No Black in the Union Jack, The Cultural Politics of Race and Nation*, Hutchinson, Londres, 1987.

3.— La creciente simetría entre los delitos y los "errores policiales" (nos referimos a los crímenes cometidos por policias) es un fenómeno importante, cercano a situaciones clásicas en la historia del racismo y, especialmente, del nazismo. Es también una confirmación, si fuera necesario, de la pertinencia de las cuestiones planteadas por Michel Foucault a propósito de los "ilegalismos". Habrá que volver a considerar todo el problema, dentro del marco de una investigación sobre las relaciones entre racismo e institución, racismo dentro de la "sociedad" y dentro del "Estado". Cf. K. Couper y U. Santamaría, "Violence et légitimité dans la rue", *Le Genre humain*, n 11, *La Société face au racisme*, otoño—invierno 1984—1985.

4.— Los inmigrados no gravan los recursos de la Seguridad Social, sino que los alimentan; su despido masivo no crearía ningún empleo, pero podría suprimir puestos de trabajo al desequilibrar determinados secto-

res económicos; su participación en la delincuencia no aumenta más rápidamente que la de los franceses, etc.

5.— Destacaremos aquí la pregunta de Jean Genet a propósito de los negros que cita Wallerstein ("¿Qué es un negro? y, para empezar, ¿de qué color es?"): ¿qué es un inmigrado? y, para empezar ¿dónde ha nacido?

6.— Es asombrosa porque, en principio, el indígena es el que "ha nacido allí", es decir, *en cualquier lugar* del espacio colonial: ¡es lo que hace que un africano de las colonias instalado en Francia siga siendo un "indígena", aunque un francés en Francia no lo sea! Sobre la construcción de la noción de etnia por parte de la ciencia colonial, cf. J.—L. Amselle, E. M'Bokolo. *Au coeur de l'ethnie*, La Découverte, 1985. J. Chirac, siendo primer ministro, declaró: "El pueblo canaco no existe: es un mosaico de etnias".

7.— Bernard Stasi, *L'Immigration: une chance pour la France*, R. Laffont, 1984.
N. de los T. — La terminación "—baou" es común en los apellidos de Nueva Caledonia.

8.— Sean cuales fueren las hipótesis que se puedan formular sobre la evolución del "mixto franco—argelino", según la expresión de R. Gallisot (*Misère de l'antiracisme*, Editions de l'Arcantère, París, 1985, pág. 93 y sig.). Cf. también Juliette Minces, *La Génération suivante*, Flammarion, 1986.

9.— Cf. entre otros, el *dossier* "Inmigración" de la revista *Travail*, editada por la AEROT, n 7, 1985; Albano Cordeiro, *L'Immigration*, La Découverte/ Maspero, 1983; Benjamin Coriat, *L'Atelier et le chronomètre*, Christian Bourgois, París, 1979.

10.— Cf. los dos libros de Gérard Noiriel, *Longwy. Immigrés et prolétaires*, PUF, 1984; *Les Ouvriers dans la société française, XIX—XX siécles*, Seuil, 1986. Obras útiles, como las de Zeev Sternhell (*La Droite révolutionnaire*, Seuil, 1978; *Ni la droite ni la gauche*, Seuil, 1983), que se limitan a la historia de las

ideas puras, ocultan el hecho fundamental de que la participación del movimiento obrero organizado en el dreyfusismo (la victoria de la "línea Jaurès" sobre la "línea Guesde") si bien no impidió la xenofobia en la clase obrera, al menos, durante tres cuartos de siglo, obstaculizó su teorización como sustituto del anticapitalismo.

11.— Cf. E. Balibar, "De Charonne à Vitry", *Le Nouvel Observateur*, 9 de abril de 1981.

Posfacio

Immanuel Wallerstein

En su prefacio, Etienne Balibar dice que hemos querido contribuir a elucidar una cuestión candente: ¿cuáles son los caracteres específicos del racismo contemporáneo? Releyendo estos textos, me pregunto hasta qué punto lo hemos conseguido.

En primer lugar hay que insistir en la ambigüedad de la palabra "contemporáneo". Si "contemporáneo" equivale a un período de varias décadas, por ejemplo, desde 1945, creo que hemos intentado demostrar que no hay nada (o casi nada) excepcional en la situación actual, al contrario de lo que parecen creer muchos investigadores y políticos. Si "contemporáneo" es una forma de decir "perteneciente al mundo moderno", nuestra tesis es que hay una enorme diferencia entre el fénomeno del "racismo" y las diversas xenofobias históricas que le precedieron.

Me parece que a través de nuestros ensayos hemos tratado de subrayar continuamente, y hasta repetitivamente, dos argumentos: en primer lugar, las múltiples "comunidades" a las que todos pertenecemos, de las que extraemos nuestros "valores", hacia las que manifestamos "lealtades" que definen nuestra "identidad social", son construcciones históricas y, lo que es aún más importante, se trata de construcciones históricas que están en permanente reconstrucción. Eso no quiere

decir que carezcan de solidez o de pertenencia, ni que sean efímeras. Nada más lejos. Sin embargo, nunca son primordiales y, por ello, cualquier descripción histórica de su estructura y de su evolución a través de los siglos es necesariamente una ideología del presente.

En segundo lugar, siempre nos presentaron el universalismo como un polo de análisis o de atracción completamente opuesto a los polos particularistas, ya sean nacionales, culturales, religiosos, étnicos o sociales. Este contraste, esta antinomia nos pareció una imagen falsa y hasta engañosa de la realidad. Cuanto más de cerca se examinan, más se evidencia el grado en el que estas ideologías se implican recíprocamente, hasta el punto que se podría sospechar que representan las dos caras de la misma moneda.

Estas dos constataciones son inquietantes. Nos chocan a nosotros mismos en la medida en que cualquier enseñanza humanista de nuestras sociedades pretendidamente modernas predica lo contrario desde hace mucho tiempo. Se ha hecho habitual percibir un contraste fundamental entre el espíritu medieval y de pocas luces de nuestros campanarios pasados de moda y el esprìritu abierto y humanizante de la modernidad. La mayor parte de nosotros nos aferramos a estos cromos antiguos tanto como temblamos ante las realidades crueles y nocivas de una actualidad que sigue estando impregnada por los odios y las opresiones.

¿Cómo entenderlo? Sólo hay dos maneras. O el racismo, el sexismo, el chauvinismo son males eternos, innatos en el ser humano, o son desgracias que tienen su origen en estructuras históricas dadas y por ello son transformables. Si optamos claramente por el segundo punto de partida, ningún aspecto de los estudios que presentamos tiene por qué llevar a un optimismo fácil. Todo lo contrario, hablamos de las ambigüedades "intrínsecas" de los conceptos de raza, nación y clase, ambigüedades difíciles de analizar y de superar.

Cada uno a su manera, hemos consagrado nuestros

esfuerzos en este libro de análisis de estas ambigüedades y no voy a recordar en este posfacio ni las diversas desestructuraciones que sugerimos ni los hilos conductores que hemos propuesto para salir de las complejidades que creemos detectar.

Prefiero volver a los puntos pueden señalar algunas divergencias entre el análisis de Balibar y el mío. A decir verdad, creo que sólo son matices. Sin dejar de tomar distancia frente a ciertas críticas que otros hicieron de mis análisis, Balibar me tilda, no obstante, de una cierta inclinación "economicista". Quisiera dar más importancia, dice, al hecho de que las confusiones entre universalismo y particularismo de la economía—mundo capitalista proceden de una ideología dominante adoptada por los dominados. Esta interiorización de las ambigüedades, esta socialización de las masas dentro de esta mentalidad sería un elemento clave del engranaje en el que nos encontramos. Hasta cierto punto, tiene toda la razón. ¿Cómo negarlo? Quien dice formación social o sociedad o sistema histórico, habla necesariamente de una estructura que se apoya en la adhesión de sus miembros y no sólo en la fuerza. Sin embargo, aunque en gran medida somos fieles a las creencias constitutivas de nuestros sistemas históricos, siempre ha habido cínicos, escépticos y rebeldes. Evidentemente, Balibar está de acuerdo con ello. Sin embargo, me parece útil trazar a este respecto una divisoria que tiende a pasar entre los "cuadros" y la gran mayoría. Sus relaciones con las construcciones ideológicas del sistema no son las mismas.

Mantengo que el universalismo es ante todo una creencia cuya función es cimentar las filas de los cuadros. No se trata solamente de una cuestión de eficacia técnica. Es también un medio de contener los elementos del racismo y del sexismo, que estos mismos cuadros encuentran tan útiles para el funcionamiento del sistema, para que no vayan demasiado lejos. En este sentido, el universalismo sirve de freno para los nihilistas

(como los nazis) que podrían destruir el sistema desde el interior. Por supuesto, siempre habrá otros cuadros, los de la reserva, que estén listos a enarbolar la bandera de la oposición, predicando los distintos particularismos. En general, el universalismo, como ideología, sirve mejor que su contrario para la protección de sus intereses a largo plazo.

No quiero decir que para las múltiples clases trabajadoras sea cierto lo contrario. No obstante, me parece que se inclinan más bien en la otra dirección. Al preconizar los particularismos —ya sean de clase, de nación o de raza—, suelen obedecer a un instinto de protección ante los estragos de un universalismo necesariamente hipócrita en un sistema basado en la desigualdad permanente y en la polarización material y social.

Esto me lleva a hacer otra precisión. Etienne Balibar dice que no podría admitir la existencia de una burguesía mundial, salvo quizá como tendencia a largo plazo. Me acusa así de despreciar las particularidades en un modelo quizá demasiado globalizante. Tengo la tentación de responder que precisamente una burguesía sólo puede ser mundial. El hecho mismo de ser burgués impide ser fiel a una comunidad cualquiera, hacer ofrendas a otro dios que no sea Mamón.

Por supuesto, exagero, pero no tanto. Por supuesto, los burgueses son nacionalistas, y hasta patriotas. Por supuesto, se aprovechan de todas las etnicidades. Pero... son más nacionalistas con el viento a favor. No olvidemos a los buenos burgueses de Amsterdam que, mientras luchaban por la independencia contra los españoles en el siglo XVIIII, les vendían armas. No olvidemos cómo los grandes, los capitalistas verdaderamente grandes no han dudado nunca en sacar sus capitales de su país cuando la economía empieza a venirse abajo. Quizá los pequeños estén más atados a "los suyos" porque tienen menos margen de maniobra, pero eso no cambia las cosas. La nación, la raza y la propia clase siguen siendo refugios para los oprimidos en esta

economía—mundo capitalista, lo que les da su popularidad como conceptos. Explica también, en mi opinión, que las clases trabajadoras den saltos tan rápidos entre estos "particularismos" a primera vista incompatibles. Cuando un refugio parece ineficaz de momento, hay que buscar otro con rapidez.

Llego con esto a una tercera crítica: parece ser que ignoro el efecto social, dejándome seducir demasiado por el efecto de la división del trabajo. Me declaro inocente de este vicio. El argumento esencial para mí es el siguiente: la división del trabajo, en el seno de una economía—mundo capitalista, es una especie de condicionamiento externo, que crea los límites de las posibilidades de supervivencia. El efecto social está formado por los esfuerzos de las personas, sobre todo de las más insignificantes, para romper este condicionamiento, para permitirse el lujo de perseguir objetivos diferentes de la acumulación ilimitada del capital.

A veces consiguen, incluso con cierta frecuencia, frenar los excesos inherentes a esta lucha por la acumulación. Nunca han conseguido romper el sistema, es decir, liberarse de la sumisión a sus condicionamientos. Esta es la historia, igualmente ambigua, de los movimientos en contra del sistema. Quizá Balibar tenga razón al creer que soy demasiado optimista en lo que se refiere a las posibilidades de crear una concentración "transregional" de estos movimientos. Mi optimismo es, en cualquier caso, un optimismo prudente.

Para terminar, veo que todas estas reservas van a parar al mismo punto. Pienso que me considera ligeramente "determinista" en mis conclusiones. Por ello, tengo que precisar mi postura a este respecto. El debate milenario en la filosofía (al menos en la filosofía occidental) entre determinismo y libre albedrío ilustra, en mi opinión, las multiplicidades de temporalidades sociales tan caras para Fernand Braudel.

En mi opinión, cuando un sistema histórico funciona normalmente con independencia del sistema de que

se trate, incluida la economía—mundo capitalista, casi por definición, lo que se llama "lo determinado" lleva las de ganar, y con mucha ventaja. Sistema quiere decir precisamente que hay condicionamientos que se imponen a la acción. Si esos condicionamientos no fueran reales, no sería un sistema, y se desintegraría a ojos vista. Sin embargo, cualquier sistema histórico se acaba agotando por la lógica de sus propias contradicciones. Entra en una "crisis", un período de transición", que permite lo que Prigogine describe como una "bifurcación", es decir, se llega a una situación de inseguridad en la que un ligero empujón podría provocar un enorme patinazo. En otras palabras, se puede decir que prevalece el libre albedrío. Es lo que hace sea casi imposible prever las posibles transformaciones.

Cuando analizamos el papel de las clases, las naciones y las razas en el seno de una economía—mundo capitalista, considerando el papel de los conceptos tanto como el de las realidades, hablamos deliberadamente de las ambigüedades intrínsecas, es decir, estructurales. Evidentemente, hay muchas clases de resistencias, pero primero hay que subrayar los mecanismos, los condicionamientos, los límites. Por otra parte, llegará el momento del "final del sistema", extenso período en el que, en mi opinión, nos encontramos ya, y entonces habrá que reflexionar sobre los posibles saltos, las utopías que se han hecho, por lo menos, imaginables.

Es el momento en que me parece útil recordar que el universalismo y el racismo/sexismo no son una tesis y una antítesis de las que cabría esperar una síntesis, sino una red conjunta de reflejos de poder y de liberación que la historia nos llama a superar. Creo que, con esta idea, tenemos que volver sin cesar a la vieja tarea de comprender nuestras ambigüedades, nosotros que somos, después de todo, parte interesada de nuestro sistema histórico.

Indice